UNIVERSALE LATERZA UL

La religione in Grecia

Ileana Chirassi Colombo

In tredici volumi, la serie **Il mondo degli antichi**, diretta da Guido Clemente e Andrea Giardina, ribaltando l'impostazione manualistica tradizionale, affronta direttamente i grandi temi della società greca e romana: l'economia, la moneta, la tecnica, la popolazione, il diritto, la politica, la religione, la cultura letteraria, la cultura artistica, la filosofia.

ISBN 88-420-2356-2 CL 20-2358-X

UNIVERSALE LATERZA UL

Ileana Chirassi Colombo insegna Storia delle religioni all'università di Trieste. Fra le sue opere: **Elementi di culture precereali nei miti e nei riti greci** (Roma 1968).

lire 10000 (i.i.)

Ileana Chirassi Colombo

LA RELIGIONE IN GRECIA

Editori Laterza 1983

Finito di stampare nel novembre 1983
nello stabilimento d'arti grafiche Gius. Laterza & Figli, Bari
CL 20-2358-X
ISBN 88-420-2358-2

PREFAZIONE

La serie di volumi che ha per titolo « Il mondo degli antichi » non si propone di offrire una trattazione manualistica della storia greca e romana. Altre iniziative, anche in tempi recenti, hanno risposto, e spesso con buoni risultati, a tale esigenza. Essa vuole invece introdurre alla ' specificità ' del mondo antico attraverso un'impostazione problematica, in cui il momento metodologico e teorico si ponga come chiave per la comprensione dei ' dati ' e dei ' fatti ': la quantità delle informazioni filtrata, già in prima istanza, dalla qualità dei problemi. La connessione, all'interno dei singoli volumi, delle sezioni riguardanti la Grecia e Roma si salda a questa impostazione e propone, in certo modo, un recupero: il ritorno a una prospettiva unitaria della storia antica, scissa per motivi accademici o politici (l'' autonomia ' della storia romana) con inevitabili e gravi ripercussioni sulla consapevolezza dell'unità concettuale della ricerca.

Questo progetto, certamente ambizioso, non privilegia nessun destinatario. Il pubblico colto, lo studente universitario o di scuola superiore, il docente, dovrebbero trovare qui una risposta alle loro domande, una guida per ulteriori approfondimenti, uno stimolo per un'autentica curiosità intellettuale. Su questo punto vale la pena d'insistere: il mondo greco e romano, nell'opinione comune, corre il rischio di trasformarsi da mondo della ' classi-

cità ', da specchio di perfezione variamente intesa, in mondo della ' curiosità ': quasi un archivio in cui cogliere il bizzarro, l'eccezionale, o più semplicemente l'informazione fine a se stessa, che pure ' fa cultura '. Il nuovo e diffuso interesse per l'antico (e non solo nelle scuole e nelle università) potrebbe dunque tradursi in una fuga dal presente: l'antico come rifugio, che ripresenterebbe, nelle proporzioni della cultura di massa, aspirazioni che furono (e ancora sono) di un'élite ristretta.

Lo studioso di storia antica, che oggi come non mai s'interroga sul senso sociale del proprio lavoro, non può sottrarsi alla sfida; ed è certamente molto significativo che tanti specialisti di fama internazionale abbiano accettato di collaborare insieme a un progetto che pone in primo piano la ' divulgazione '. Una divulgazione autentica però, e quindi molto diversa da quella cui il pubblico italiano è abituato: divulgazione come strasmissione del livello più alto della ricerca. Per questo i contributi raccolti nel « Mondo degli antichi » presentano una duplice novità, nella forma e nel contenuto: segnano un progresso degli studi e contestualmente affrontano il problema della loro diffusione.

L'omogeneità tra i singoli volumi, molto forte, è il frutto di un'ammirevole collaborazione tra i vari autori. A chi è toccato il compito di coordinare il lavoro dei colleghi rimane la speranza che questi undici volumi del « Mondo degli antichi » possano diventare la prima sezione di un progetto molto più vasto.

In questo volume Ileana Chirassi Colombo traccia una sintesi della religione greca intesa come religione della polis, come « espressione essenzialmente e squisitamente politica nel senso più alto e storicamente comprensivo del termine ». Questa esperienza si qualifica nel passaggio dal-

l'età micenea (un tempo mitico rispetto alla prassi dell'attualità storica) al mondo emergente delle poleis, che esprimono, in racconti nuovi, un discorso di fondo unitario. L'autrice ne coglie le implicazioni lungo temi e momenti esemplari: « il sacro, il sapere, il potere », « l'ordinamento del cosmo », « l'ambiguità degli dei », « la fabbrica degli dei ».

Ma il rapporto tra città e religione s'individua principalmente nell'organizzazione del sacro: il servizio religioso, il « sacerdozio autonomo » del grande santuario apollineo di Delfi, il tempo festivo (tempo storico e ideologico) e i suoi riti, l'attività sacrificale femminile, il ritualismo adolescenziale, sono i nodi fondamentali di un'analisi centrata sullo stretto rapporto tra « l'impianto delle ideologie religiose » e l'articolazione dei comportamenti, dei ruoli, dei consensi, dei privilegi. In tale prospettiva anche la religiosità « misterica » si dissolve in una serie di sistemi d'integrazione complementari alla struttura stessa del politeismo della polis. Il carattere « eversivo » di alcuni culti misterici sarà un prodotto più tardo, nato dal tramonto della polis.

GUIDO CLEMENTE ANDREA GIARDINA

LA RELIGIONE IN GRECIA

PREMESSA

« Potresti trovare comunità che vivono senza la protezione delle mura, ignorano la scrittura e non riconoscono un'autorità sovrana, non hanno case né moneta, non sanno cosa sia un teatro o un ginnasio, ma non potrai mai scoprire una comunità ignara del sacro e di dio (*aniérou de póleos kaì athéou*), che non faccia uso di preghiere, di giuramenti, di pratiche divinatorie, non ricorra a sacrifici per ottenere il bene e a scongiuri per allontanare il male » [1]. Così scriveva nel I secolo d.C. Plutarco, il grande compendiatore e interprete della ormai declinante cultura del paganesimo greco e romano, egli stesso sacerdote nel famoso santuario di Apollo a Delfi. Questo riconoscimento enfatico di un'onnipresente e immanente esperienza religiosa nella realtà della dimensione umana, tema caro allo stoicismo ma già presente in Platone, rappresenta da una parte l'anticipazione di un approccio fenomenologico che risolve la storicità delle singole manifestazioni religiose nella essenzialità di un sacro ontologicamente indifferenziato (il « sacro » di Rudolph Otto [2]), dall'altro la massima astrazione o riduzione del « senso » che il fatto religioso assume come ele-

[1] Plutarco, *Adversus Colotem*, 1125e.
[2] R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917 (varie traduzioni italiane).

mento della creatività umana. L'osservazione di Plutarco rappresenta anche il massimo allontanamento da quello che operativamente la religione greca aveva rappresentato, tenendo presente che con il termine « religione », d'incerta etimologia latina, indichiamo un insieme di fatti istituzionali che sulla base di modelli di comportamento con (o di) esseri sovra/extraumani si pongono come regolamentazione ideologica capillare per il gruppo. Ma l'interesse di fondo di Plutarco per la religione, com'è noto, è squisitamente teologico, inteso a perseguire la percezione sempre più astratta della *nóesis theoû*, la conoscenza del dio in sé, in ideale continuazione di una via aperta al pensiero occidentale almeno sin dalla speculazione dei presocratici.

Così il richiamo generico a un « sacro » universalmente presente come elemento proprio dell'esistenza culturale dell'uomo, trova riscontro nella decadenza storicamente in atto delle pratiche religiose tradizionali, nell'abbandono degli schemi tipici della devozione, che lo stesso Plutarco e altri personaggi della sua epoca non mancano di denunciare, sottolineando, ormai a secoli di distanza, l'inevitabile declino di strutture che erano state proprie di un sistema sociale, politico ed economico — quello delle città greche e di Roma *res publica* — definitivamente disgregato. Intesa nel suo significato storico, la religione (qualsiasi religione, non solo il politeismo greco) è infatti elemento specifico del quotidiano culturale, strumento di costruzione delle regole portanti e fattore primario per la loro accettazione e giustificazione, e, sul piano sociale, piattaforma di convergenza — si può dire unica — dei privilegiati e degli esclusi. Strumento ambivalente, ambiguo e contraddittorio. « Violenza senza violenza », secondo la definizione di M. Godelier, ogni sistema religioso offre nella prospettiva storica e antropologica un campo d'indagine privilegiato per la decodificazione del

valore profondo dell'ideologia nella determinazione delle scelte e degli sviluppi dei gruppi sociali [3]. Ed è in questa prospettiva che cercheremo di porre in luce — nel nostro pur limitato profilo — il senso polimorfico e dinamico, storicamente specifico e determinante, di quell'insieme di espressioni culturali diverse che trovano il loro punto di articolazione, la loro messa in atto, nella qualificazione specifica, mitica e rituale, del politeismo greco.

[3] M. Godelier, *Per una teoria marxista dei fatti religiosi* (« Lumière et vie », 1974, pp. 85-94), in *Antropologia e marxismo*, Roma 1977, pp. 295 sgg.

Capitolo primo

IL POLITEISMO MICENEO: GLI DEI NELLA SCRITTURA

1. *L'inafferrabile « signora ».*

Il mito greco, ricchissimo come tutti i sistemi mitici di racconti di fondazione, attribuisce l'invenzione della scrittura a Palamede, il greco più astuto di Ulisse e suo rivale, oltre che a vari altri personaggi mitici di diversa collocazione[1]. Tra questi il lessico Suda nomina, in particolare, un certo Korinnos che avrebbe imparato a scrivere e redatto l'*Iliade* ben prima di Omero[2]: notizia « curiosa » che la decifrazione della Lineare B come scrittura greca dell'età del bronzo avrebbe potuto in certa misura confermare. La lettura delle prime testimonianze scritte del mondo greco ha fornito invece solo lunghe serie di dati di carattere amministrativo. Niente di simile alle ricche testimonianze di miti e rituali emerse per esempio dagli scavi di Ras Shamra/Ugarit (XIV-XIII a.C.), per non parlare delle testimonianze ittite, assiro-babilonesi e sumere[3]. La scoperta di questa scrittura gre-

[1] Palamede è per eccellenza l'inventore di tutte quelle cose che distinguono una cultura « evoluta »: il gioco dei dadi e della dama, il sistema metrico (pesi e misure), ecc. È grande rivale di Odisseo, cfr. A. Kleingünter, *Prótos Heuretés*, Philol. Suppl. 26-9, 1933, pp. 78 sgg.

[2] Suda, *s.v.*

[3] Cfr. in generale G. Maddoli, *La civiltà micenea. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1981². Manca in italiano, un inquadramento

ca rimane comunque di fondamentale importanza anche nel campo specifico della ricostruzione storico-religiosa, pur se dobbiamo abbandonare la speranza di raccontare, dare voce, all'album di immagini sfogliato da M. P. Nilsson nei suoi celebri studi sulla religione minoica e micenea [4]. Placati gli entusiasmi del primo momento, quando si cercava di trarre dalla decifrazione ogni minima occasione di conferma a una pretesa continuità tra il riaffiorato mondo greco del tardo elladico e il favoloso mondo dell'epica cantato in età arcaica, c'è oggi forse la possibilità di un cauto bilancio.

La continuità tra mondo greco della tarda età del bronzo e mondo arcaico è un dato di fatto soprattutto nei nomi [5]: Poseidon in primo luogo, ma anche Zeus, Era, probabilmente Atena, Efesto, Eileithyia, Ares, persino Dioniso, il dio ritenuto straniero e tardo [6]. Manca invece Apollo, che pure W. Otto definiva « il dio greco più significativo »; problematica infine la presenza della sorella Artemide [7].

Ma prima di soffermarci su un elenco, sia pure approssimativo, di nomi, è necessario chiedersi che cosa può significare per una ricostruzione storica in senso ampio e completo, il mantenimento di un nome solo, avulso da un contesto specifico che ne chiarisca la funzione, o che valore abbia ricostruire un rito attraverso la sug-

d'insieme dei politeismi dell'età del bronzo vicino-orientale. Per il mondo ugaritico, cfr. P. Xella, *Gli antenati di dio: miti e riti di Canaan*, Verona 1982.

[4] M. P. Nilsson, *The Minoan and Mycenaean Religion and its Survivals in Greek Religion*, Lund 1968², p. 7.

[5] Il bilancio più recente è di L. Baumbach, *The Mycenaean Contribution to the Study of Greek Religion in the Bronze Age*, « SMEA », 19, 1979, pp. 143-180.

[6] Un elenco in ordine alfabetico in M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes myceniennes*, Roma 1968.

[7] W. F. Otto, *Gli dei della Grecia, l'immagine del divino riflessa dallo spirito greco*, trad. it., Firenze 1944, p. 72.

gestione di un vocabolo. L'apparente conservatorismo del sacro è infatti assai spesso illusorio, soprattutto se teniamo conto della flessibilità funzionale dei sistemi politeistici ai quali appartiene la religione micenea e del loro stretto rapporto con le strutture istituzionali che li hanno espressi [8].

Il primo dato chiarito dalla decifrazione è la conferma dell'esistenza in età micenea di un pantheon di tipo politeistico, con divinità differenziate e reciprocamente condizionate: un sistema organizzativo del sacro che si pone in rapporto con culture di tipo « superiore » (culture che usano la scrittura, sono organizzate in insediamenti di tipo urbano, hanno un articolato apparato istituzionale di tipo statale). L'individuazione di una struttura di questo tipo nelle testimonianze della scrittura sillabica greca dell'età del bronzo ci permette in primo luogo di inquadrare tutti i dati relativi alla realtà religiosa in rapporto con quanto conosciamo dei sistemi religiosi di culture coeve come l'Egitto e il Vicino Oriente, pur tenendo conto, ovviamente, delle specifiche differenze.

Probabilmente la decifrazione della Lineare A imporrebbe un discorso dello stesso genere anche per il mondo minoico, facendo arretrare ancora, tra gli altri, l'insistente mito moderno di un pantheon monistico, retto da una dea onnipotente, una *pótnia*, una signora universale, padrona della vita e della morte, dea della natura, costruita soprattutto sulla suggestione del *Mutterrecht* di Bachofen. Mito moderno, caro alla cultura dell'Ottocento, utilizzato in chiavi interpretative diverse e opposte e continuamente riproposto [9]. Ricavato essenzialmente dall'elaborazione

[8] A. Brelich, *Religione micenea, osservazioni metodologiche*, in *Atti e memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia, Roma 1967* (27 set.-3 ot.), Roma 1968, pp. 919-31.

[9] Sul « mito » moderno della Grande Madre manca uno studio critico recente, anche se numerosi sono i lavori dedicati al

di dati interni alla tradizione mitica greca che proietta nell'immaginario la rappresentazione femminile sempre in chiave preattuale, configurandola variamente attraverso mostruosità, marginalità, primordialità, esso è stato scelto come modulo interpretativo unitario di iconografie diverse: dalla mostruosa « divinità » femminile anatolica di Çatal Hüyük alle più rassicuranti *kourotróphoi*, benevole nutrici, che si susseguono dal minoico alle tarde rappresentazioni ellenistiche della *Isis lactans*. Tutto ciò senza tener conto della difficoltà di un'interpretazione univoca che, per tradurre solo l'immediatezza di un'immagine-simbolo, rinuncia a coglierne il senso pluridimensionale e storico.

In questa prospettiva, la ricerca di un'unificante « dea micenea della natura » — da ritrovare poi negli aspetti essenziali di Artemide, Era, Atena, Demetra, ecc. di età arcaica e classica, intese come portatrici di un'invariata permanenza di rapporto tra un'essenza femminile divina legata all'animalità, al selvatico, alla procreazione, alla fertilità — continua a comparire al centro dell'attenzione di studiosi seri come il Dietrich [10] e la Hadzistelliou-Price [11].

In realtà la decifrazione della Lineare B non solo ha rivelato l'esistenza di nomi di divinità politeistiche note ma ha provato l'esistenza di un pantheon differenziato di divinità maschili e femminili, di collettività divine, organizzate secondo rapporti funzionali sui quali la man-

tema, da J. Przyluski, *La grande déesse*, Paris 1950, a E. Neumann, *The Great Mother*, New York 1955 (trad. it., Milano 1980), a E. O. James, *The Cult of the Mother Goddess*, London 1959, ecc. In attesa della prima traduzione integrale italiana del *Diritto Materno* di Bachofen (1861) cfr. E. Cantarella, *Il Potere Femminile*, Milano 1977, con una presentazione critica del problema.

[10] B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin 1973, pp. 128 sgg.

[11] Th. Hadzistelliou-Price, *Kourotrophos. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden 1978.

canza di fonti « mitiche » dirette non ci permette che supposizioni. Quello che si può affermare con maggiore certezza, anche sulla base della comparazione con pantheon politeistici coevi, è la probabile presenza di figure divine complesse, singolarmente limitate e articolate nelle specifiche sfere d'influenza, assai più di quanto possa essere indicato nella sbrigativa convergenza di tutte le divinità femminili nella zona dei cosiddetti culti di fecondità, più o meno legate ai cicli vegetativi in funzione agraria, o genericamente interessate alla riproduzione animale e umana.

Un esame approfondito (nei casi in cui la presenza di fonti scritte ci permette una documentazione più ravvicinata) ci avverte al contrario della complessità dei rapporti e dei ruoli, e della varietà delle funzioni che queste figure divine giocano sul piano dei loro « interventi » sempre storicamente significanti. Il rapporto di una Era o di una Demetra, dea agricola, cerealicola, con il *gámos* (unione sessuale, matrimonio, nel senso di unione legittima), o quello di Artemide, dea della caccia, con l'« educazione » degli adolescenti, non si spiega sulla base di presunte eredità di funzioni proprie di una grande ipotetica divinità femminile di base spostata sempre più indietro nel tempo, ma tenendo presente il valore ideologico che caccia e agricoltura, adolescenza e riproduzione, assumono nel contesto al quale rimandano le nostre fonti. Contesto che comincia a delinearsi in modo pienamente raggiungibile solo con l'età arcaica. Questo non vuol dire negare legittimità alla ricostruzione sia pure ipotetica di un passato meno « privilegiato » perché non scritto o non tutto scritto. Ma proprio la maggiore difficoltà dovrebbero imporre cautela nell'uso di stereotipi non comprovati.

La documentazione permette comunque di tracciare un quadro di minima di questo primo politeismo greco del II millennio a.C., distribuito in testimonianze che

coinvolgono sia la Grecia continentale (Messenia, Argolide) sia Creta e le isole.

2. « *Servire il dio* ».

Oltre alla presenza di un pantheon articolato conosciamo abbastanza bene l'organizzazione cultuale, distribuita in santuari veri e propri, complessi templari amministrati da sacerdoti e sacerdotesse designati con lo stesso termine che ritroviamo corrente in età più tarda, *ijereu ijereia* (*hiereús-hiéreiai*). Il ruolo di questi operatori del sacro, del resto abbastanza sfuggente anche in età posteriore è difficilmente individuabile; non sono tuttavia negabili le implicazioni dello *hiereús* miceneo con la pratica sacrificale, in particolare il sacrificio cruento [12].

Agli *hiereís* micenei appare comunque affidata l'amministrazione dei templi, santuari ecc., che risultano anche importanti centri di produzione, comunque interessati allo sfruttamento di appezzamenti di terreno e, se si vuol prestar fede ad alcune interpretazioni, anche alla lavorazione dei metalli, in particolare del bronzo. Particolarmente rilevante il ruolo sacerdotale femminile: a Creta una sacerdotessa « dei venti » (?) compare come destinataria di una certa quantità di olio in una serie di tavolette che registrano depositi di vari tipi di olii [13].

[12] In particolare, sul problema del sacrificio e del sacerdozio, G. Piccaluga, *Myc. i-je-re-u. Osservazioni sul suo ruolo sacrale*, in *Atti e memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia*, cit., pp. 1046-58; P. Lévêque, *Le syncrétisme créto-mycenienne*, in *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Colloque de Besançon (1973), Leiden 1975, pp. 29 sgg.; L. A. Stella, *Tradizione micenea e poesia dell'Iliade*, Roma 1978, p. 80; cfr. anche oltre p. 56 n. Il sacrificio cruento è comunque presente nei sistemi politeistici coevi dell'età del bronzo.

[13] KN Fp 13,3; cfr. A Sacconi, *Anemoi*, « SMSR », 1964, pp. 137-49.

A Pilo in Messenia una sacerdotessa appare legata al « territorio sacro » di *pakijiana* [14] e un'altra pare « rappresentare » l'*asty'watu* di Pilo [15]. Sacerdoti e sacerdotesse avevano inoltre alle dipendenze « schiavi e schiave », in vario numero. L'esistenza di schiavi templari, legati al sacerdote di questa o quella divinità o anche direttamente a un dio in particolare, il cui statuto sociale poteva essere anche abbastanza elevato, rimanda a un'organizzazione complessa della vita del « santuario », a un suo preciso peso economico e sociale, confrontabile con analoghe situazioni delle coeve culture dell'età del bronzo nel mondo vicino-orientale [16]. Si è tentati di proporre, l'ipotesi di una coesistenza indipendente, anche se ovviamente dialettica, del santuario rispetto al palazzo, in contraddizione con l'opinione di chi pensa alla concentrazione dell'attività sacrale nell'ambito del palazzo stesso o alla sua diretta connessione con il ruolo preponderante di un « re sacro » [17].

3. *La ricostruzione del pantheon.*

Per Pilo di Messenia abbiamo la testimonianza di un complesso sacrale extrapalaziale in un territorio ben

[14] Py Eb 409-1176; Py En 609, 18; Eo 224, 8.

[15] Py Ae 303 *Puro ijereia.*

[16] Per una valutazione del lavoro servile templare nel Vicino Oriente cfr. M. Liverani, *Il lavoro servile*, in *L'Alba della Civiltà*, II, Torino 1976, pp. 8 sgg.

[17] Per una panoramica dell'organizzazione templare nel mondo vicino-orientale, E. Lipinsky (a cura di), *State and Temple Economy in the Ancient Near East*, in *Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from 10th to the 14th of April 1978*, Leiden 1979. Anche se l'argomento avrebbe bisogno di ulteriori analisi, appare sostenibile l'ipotesi di una certa autonomia dello *ijerohierón* (nel senso di spazio sacro, il tempio come luogo dell'attività dello *ijereu*, in corrispondenza del più tardo *témenos* o *naós*).

determinato (*pakijana*) dove si susseguono una serie di santuari o sacelli dedicati a più divinità; queste ultime sembrano raccolte in una vera e propria rappresentanza di tutto il pantheon ufficiale. La divinità emergente, almeno a Pilo, sembra Poseidon, il cui santuario si trova al centro di un'importante struttura economica e amministrativa [18]. Il suo santuario, indicato con il termine specifico di *Posidaijo*, pare inoltre meta di una processione proveniente « dalla città » in una famosa tavoletta pilia (Tn 316) indicata spesso come il « calendario sacro ». Sulla stessa compare anche il nome di una controparte femminile, una *Posidaijeia*, nominata insieme con altre divinità femminili come destinataria di un tributo. È possibile, in fondo, ricostruire una coppia maschio-femmina, per così dire consustanziale, in cui si riflette una concezione androgina della divinità, comune del resto ai pantheon della età del bronzo [19]. Un'altra coppia di questo tipo è rintracciabile nello stesso contesto leggendo accostati i nomi di Zeus nella glossa *diwe*, e quello di *Divia, Dia*, nella glossa *diwija* [20]. In entrambi i casi tuttavia la documentazione posteriore rivela uno smarrimento: la sposa ufficiale del Poseidon olimpico è la nereide Anfitrite mentre Divia sopravvive solo come oscura epiclesi di una dea

[18] I. Chirassi, *Poseidaon-Enesidaon nel Pantheon Miceneo*, in *Atti e memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia* cit., pp. 945-91; M. P. Di Fidio, *I dosomoi Pilioi di Poseidon*, Roma 1977.

[19] En-ki / Nin-ki nel pantheon sumero; Nun-Naunet in quello egizio, ma anche Liber-Libera, Faunus-Fauna in quello romano ecc. Testo classico sul tema H. Baumann, *Das Doppelte Geschlecht*, Berlin 1955.

[20] *Diuja* è registrata altre volte in tavolette che ricordano l'assegnazione o la presenza di schiavi templari: *diuja doera*, schiava di Divia, in PY Cn 1287. 6, con grafia leggermente diversa in PY An 607, 5. La Gérard-Rousseau (*Les Mentions Religieuses dans les Tablettes Myceiennes*, Roma 1968, p. 68) nega ipercriticamente la derivazione dal *diwo-diwe*, Zeus.

di Fliunte [21]. Il tutto a dimostrare, una volta di più, la peculiare tendenza dei sistemi politeistici a modificarsi seguendo i processi di trasformazione economico-sociale delle strutture che li esprimono. Ma uno studio approfondito in questo senso è ancora tutto da fare per i politeismi antichi, non solo per quello greco [22]. Poseidon sembra mantenere tuttavia, nella tradizione messenica, un « ricordo » dell'antica preminenza comparendo nel racconto del poeta dell'*Odissea* come il dio più onorato del regno di Pilo: è a Poseidon che il vecchio re cui fa visita Telemaco, offre il grande sacrificio di 9 x 9 tori neri (*Odissea* III 25 sg.). E in tutta la tradizione epica Poseidon, signore del mare o meglio dell'elemento umido, è visto in posizione contraddittoria rispetto allo stesso Zeus, malgrado l'avvenuto accordo (la tripartizione delle sfere di influenza) che è uno degli atti regolatori che fondano l'ordine olimpico [23]. Da tutto ciò sarebbe tuttavia incauto affermare una preminenza *assoluta* di Poseidaon-Poseidon nel pantheon miceneo.

La presenza del nome di Zeus nella tavoletta pilia Tn 316 è importante soprattutto per l'accostamento a Era, che vi compare associata come nella tradizione omerica ed esiodea, e in genere in tutta la tradizione mitica che narra, con numerose varianti, il fondamentale avvenimento delle divine nozze, riconoscendo e autenticando la « prima coppia » dell'olimpo attuale [24]. Completa l'in-

[21] Strabone, VIII 382; Pausania, II 13, 3: il culto si svolgeva in un boschetto di cipressi consacrato « dal tempo antico ».

[22] Interessanti osservazioni sulla specificità del politeismo delle città fenicie, in P. Xella, *Aspetti e Problemi dell'indagine storico religiosa*, in *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, Roma 1981, pp. 72-85.

[23] Cfr. *Odissea* I 19-20; *Iliade* I 396; ambasceria di Iris in *Iliade* XV 185. Cfr. anche L. A. Stella, *Mitologia Greca*, Torino 1958, pp. 402 sgg.

[24] Cfr. K. Kerényi, *Zeus und Hera*, Leiden 1972.

teresse della menzione micenea la testimonianza di un « figlio di Zeus » *diwo ijewe*, indicato con un « teonimo » di difficile interpretazione. Il tutto ci dà un'informazione di minima che si può riassumere nel riconoscimento di un microframmento di genealogia divina, di tipo corrente nei pantheon politeistici [25]. Rimane invece problematico ipotizzare l'origine micenea dei rituali di tipo matrimoniale attestati in età storica per Era e Zeus in varie località, dall'Eubea all'Argolide, all'Arcadia [26]. Difficile, ma non implausibile, l'identificazione del « figlio di Zeus »: Apollo o piuttosto Dioniso (che nella tradizione più tarda appare come il vero e proprio figlio di Zeus), il cui nome compare al genitivo, *Diwonusojo*, in due testimonianze pilie [27]. Ritenuto a lungo importazione tarda, dio « straniero », « tracio », non ignorato ma certo trascurato nella poesia omerica e in genere nell'epica, come la sua « compagna » Demetra (divinità entrambe della grande agricoltura attuale) Dioniso, se ne accettiamo la presenza già nel pantheon dell'età del bronzo, impone una valutazione diversa della sua complessa personalità divina legata al potere e alla trasgressione, e quindi una nuova lettura del suo mito [28].

Altro personaggio divino importante per una possibile « continuità » e insieme per una verifica del significato che il termine stesso può assumere nello svolgimento storico, è *Ereutija, Eileithyia*. Il suo nome è attestato quattro volte a Creta e particolarmente in un'importante tavoletta cultuale da Amniso, il porto di Cnosso [29]. Qui

[25] *Dirimijo Diwo jiewe* Tn 316, 10.

[26] Vari luoghi ricordavano la « ierogamia » della coppia divina: presso Argo sul monte « cuculo »: *schol. Theok.* 15, 64; nell'Eubea, *schol. Arist. Pa.* 1126; a Cnosso (Diodoro, V 72 ecc.), e si ripetevano rituali ierogamici (per Cnosso esplicita testimonianza in Diodoro, *ibidem*).

[27] Py Xa 102; Xb 1419.

[28] Cfr. oltre, p. 126; p. 154 n. 46.

[29] KN Gg 705, anche KNO d 714, 715, 716.

Ereutija, che è destinataria di un'anfora di miele, compare insieme a una generica collettività divina sottintesa nel dativo plurale *pasì teói*, « a tutti gli dei », dove *teo* anticipa al miceneo il nome generico greco per divinità, *theós* [30]. Il teonimo miceneo trascrive esattamente quello della dea cretese di Amniso, alla cui grotta approdò Ulisse; grotta individuata ed esplorata, che, al pari di altre grotte cretesi, ha dato segni di frequentazione dal neolitico all'età cristiana [31]. Indicata già nell'*Iliade* come la *mogostókos* « colei che provoca le doglie del parto » *Ereutija Eileithyia* appare in primo luogo come dea funzionale al mondo femminile e stupisce quindi ritrovarla, dal suo lontano passato, emergente come divinità poliade, rappresentante della città stessa, sempre a Creta, in età ellenistica, nelle città di Lato ed Einatos [32].

È importante cogliere il nesso che può collegare una divinità così spiccatamente « femminile » a una funzione di rappresentanza politica, soprattutto se si tiene presente il ruolo comunque marginale delle donne nella vita politica, in tutte le città greche, comprese quelle cretesi. L'ipotesi più fantasiosa sarebbe cogliervi il riflesso, attraverso i secoli, dell'antico potere di una grande dea, una *pótnia*. La soluzione può essere un'altra. Osservando i diversi casi nei quali Eileithyia compare in rapporto specifico con il mondo dell'adolescenza (in particolare nei luoghi destinati alle gare e agli esercizi ginnici, così spesso associati a complessi di iniziazione giovanile), A. Brelich ha indicato lo specifico valore « politico » di questa funzione iniziatica: essa coinvolge infatti il fondamentale ruolo di riproduzione, non biologica ma politica, del corpo dei cittadini. Opportuna-

[30] Cfr. C. Gallavotti, *Morfologia di theos*, in « SMSR », 1962, pp. 25-43.

[31] *Odissea* XIX 188-190. Cfr. P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964, pp. 82 sg.

[32] *IC* I 16, 2, 3, 4, 5.

mente perciò la dea del parto è chiamata a presiedere al delicato momento della nuova nascita del cittadino [33]. Ma tutto ciò non ci illumina ancora sul suo ruolo nel mondo miceneo.

Rimane dunque aperto il vistoso problema della dea o delle dee definite con l'appellativo di *pótnia, potinija* che Omero usa genericamente per personaggi umani e divini, e che può essere semplicemente tradotto con « signora ». Di « signore » nel mondo miceneo ce ne sono molte: signore « del labirinto », « dei cavalli », « della collina » (?), « dell'Asia » (?), « del grano »; si può inoltre individuare un richiamo diretto, tra la omerica *potni' Athenaie* e l'*Atana potnia* della tavoletta di Cnosso KN V 52 [34]. Una *pótnia* senza qualifiche riceve infine a Tebe, sua « casa » *woko* (*oikos*), una quantità di lana [35]. È davvero difficile rapportare tutte queste figure a proiezioni di una figura centrale e univoca di « dea madre » o « signora della natura », se non altro perché non in tutti i casi appare chiara la possibilità di un'interpretazione a livello propriamente « religioso ». Solo uno studio interno, attento ai valori delle singole serie e al posto che in esse occupa il termine in questione, potrebbe di volta in volta chiarirne la funzione. Ma da tutto ciò è evidente che se non si ricorre all'ipotesi di un archetipo unitario, si nega

[33] A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969, p. 203. Completa raccolta di dati letterari e archeologici in S. Pingiatoglou, *Eileithyia*, Bamberg 1981.

[34] Da ultimo J. C. V. Leuven, *A Mycenaean Goddess Called Potnia*, Kadmos 1979, p. 112. Esisteva anche una *matere teija* nella quale si è voluto vedere una proiezione della « Grande Madre ». Unica testimonianza: PY Fa 1202.

[35] TH Of 36: *po-ti-ni -ja, wo-ko -de*. Cfr. M. Rocchi, *Po-ti -ni -ja e Demeter Thesmophoros a Tebe*, « SMEA », 1978, pp. 63-7 (per un rapporto con il culto tebano di Demetra sulla Cadmea, la cittadella sede di un palazzo miceneo).

in fondo la possibilità di dare una spiegazione massimale a una realtà differenziata che richiama piuttosto un frazionamento di figure divine di tipo pre- o a-politeistico, sul genere dei cosiddetti « Sondergötter », gli dei funzionali, protettori e responsabili di ogni singola azione, di cui appare ricco il pantheon romano.

Una documentazione in certa misura più « sicura » ci viene forse dall'archeologia e dall'inquadramento dei suoi dati nelle problematiche emergenti dalle tavolette. Il punto più interessante riguarda l'individuazione di alcuni « centri » religiosi, rilevati topograficamente in molti luoghi, in particolare a Micene, Haghia Irini (Ceo), Delo, per citare solo i più sicuri. È una scoperta che contraddice la supposizione corrente (prima della decifrazione e di un più attento esame dei dati di scavo) di un culto praticato solo all'aria aperta in recinti e in piccoli sacelli, o nell'ambito ristretto del palazzo. Un'ipotesi che fondava la sua legittimità soprattutto sull'assenza o sulla rara e problematica menzione di templi in età « omerica », o meglio nella documentazione dell'epica omerica, dove le sporadiche menzioni di *naói* (templi) compaiono (non senza intenzione) al di fuori del mondo greco: sono « orientali », come il tempio di Apollo al quale promette di portare il suo sacrificio Crise, o quello di Atena a Ilio, oppure sono collocati in una dimensione « improbabile », come la patria Itaca alla quale Euriloco, che vota un tempio a Helios, il Sole, non tornerà mai [36].

Se è vero che il fenomeno della grande costruzione templare è un fatto tipico del periodo arcaico (VIII-VII a.C.), è dunque altrettanto vero che strutture templari

[36] *Iliade* I 39; II 549; templi di Apollo a Troia: *Iliade* V 446; VII 446; di Atena: VI 297; *Odissea* XII 346 (il voto di Euriloco).

indipendenti e complesse sono innegabili per il mondo miceneo [37].

4. « *Doni per gli dei celesti, alti templi e statue* » (Aristofane, *Nuvole*, 305).

Il più famoso di questi complessi templari si trova a Micene, sul declivio sud-occidentale della cosiddetta « acropoli »: è costituito da una serie di edifici diversificati disposti intorno a un'area scoperta cui dava accesso una strada con ingresso bloccato, ritenuta una « strada processionale ». In uno di questi edifici, la cosiddetta « casa degli idoli » sono state rinvenute circa venti statuette di altezza oscillante tra i trenta e i sessanta cm., di forma cilindrica, con testa aggiunta e trattata in modo da raggiungere certi effetti fisionomici [38]. Riscontri approssimativi sono stati individuati in ritrovamenti di Gortina e Gazi (Creta) e di Ceo. Identificazione specifica e uso sono tuttavia assai dubbi: che si tratti di « immagini » divine è solo una delle tante ipotesi.

In realtà siamo lontani da una rappresentazione antropomorfica e differenziata del divino, dalla costruzione di quella varia e specifica iconografia del divino, fatto « tipicamente greco », che si profila con il maturo arcaismo e pone una serie complessa di problemi [39]. Insieme

[37] Cfr. R. Hägg, *Mykenische Kultstätten im achäologischen Material*, « Op. Ath. », Lund 1968; B. Rutkowski, *Cult Places in the Aegean World*, Warszawa 1973.

[38] R. Taylour, *The House with the Idols*, « AJA », 1971, p. 266.

[39] Per le teorie degli antichi sull'iconismo cfr. Ch. Clerc, *Les théories relatives au Culte des Images chez les auteurs grecs du II^me siècle a.J.C.*, Paris 1915. Cfr. anche K. Fittschen, *Untersuchungen zum Beginn der Sagendarstellungen bei der Griechen*, Berlin 1969. Il problema dello iconismo sacro non ha avuto sino ad ora una adeguata analisi storico-culturale. Cfr. comunque *Enci-*

agli idoli sono stati ritrovati anche diciassette serpenti in argilla che richiamano naturalmente quell'ampia tassonomia di significati che nell'area mediterranea si connette, con interessanti oscillazioni, al serpente, o meglio alle varie specie di serpenti [40]. Nilsson ricorda al riguardo i serpenti di molte steli sepolcrali, individuati come « simbolo » dei defunti, e il loro rapporto con divinità benefiche, salvifiche come i divini gemelli, i Dioscuri, e Asclepio, e infine l'*oikouròs óphis*, il serpente di casa, che gli Ateniesi ritenevano guardiano dell'acropoli, legato ad Atena per un rapporto di derivazione da una supposta dea minoica dei serpenti. In realtà, fuori di ogni contesto, il valore rappresentativo, simbolico, di questi feticci serpentiformi rimane congetturale [41].

Particolarmente interessanti per una ricostruzione del processo di rappresentazione antropomorfica del divino — fenomeno per molti aspetti peculiare di un politeismo maturo — sono le statue di grandi dimensioni trovate a Haghia Irini (Ceo), d'ispirazione minoica ma con precise caratteristiche individuanti [42]. Anche in questo caso rimane senza risposta la domanda sulla funzione e sulla qualità della rappresentazione.

Stesso problema per gli affreschi palaziali. Il lungo pannello decorativo trovato a Micene, raffigurante tre personaggi femminili di diversa proporzione, è stato di recente interpretato come rappresentazione di una triade nella quale si rifletterebbe quell'articolazione trifunzionale della società indoeuropea che G. Dumézil ha messo a fuoco

clopedia delle Religioni, Firenze 1970, vol. III, s.v. *iconografia sacra* (Di Nola).

[40] L. Bodson, *Les grecs et leur serpents*, « ACl », 1981, pp. 57 sgg.

[41] M. P. Nilsson, *M.M.R.*, pp. 325 sg.; 498.

[42] J. Caskey, *The Goddesses of Ceos*, « Archael. », 1962, pp. 223 sgg.

nelle mitologie indiana, germanica, romana, ma che è scarsamente attestata in quella greca [43].

Assicurata comunque la presenza di centri operativi del sacro indipendenti dal palazzo — ma la lista potrebbe continuare con Asine (Argolide), Mouriatadha (Messenia), Philakopi (Melos), Haghia Irini e Kition (Cipro) — rimane da dire qualcosa sul problema della continuità del culto in situ tra la grecità micenea e quella emergente della cosiddetta età buia [44].

5. *La ricerca delle radici.*

Strettamente legata alla ricerca della sopravvivenza a livello linguistico oltreché mitologico (in questo senso è emblematico il libro di Nilsson sull'origine micenea della mitologia greca), anche la ricerca della continuità materiale si è indirizzata a catturare conferme: in particolare intorno a certe sedi privilegiate, come l'acropoli di Atene, Eleusi, Amyklai presso Sparta, Delfi.

I sostenitori della continuità (Nilsson, Stella, Dietrich e altri) e i dubbiosi (Desborough, Coldstream) tendono a radicalizzare le proprie posizioni. A chi tende a sopravvalutare la continuità del sacro, inteso spesso nell'accezione di essenza immutabile e qualificante, per la quale un sito tenderebbe comunque a essere connotato in un certo modo e a riproporsi per così dire in maniera inalterata, altri fanno osservare il declino, la brusca interruzione di continuità materiale, o addirittura di mutamenti

[43] Cfr. B. Sergent, *Les trois fonctions des indo-européens dans la Grèce ancienne: bilan critique*, « Annales ESC », 1979, pp. 1155-1186; R. Taylour, in « Antiquity », 1969, p. 95; Id., *L'utilisation de la trifonctionnalité d'origine indoeuropeenne chez les auteurs Grecs classiques*, « Arethusa », 1980, pp. 233-78.

[44] V. R. Desborough, *The Last Mycenaeans and their Successors*, Oxford 1964; B. C. Dietrich, *op. cit.*, pp. 191 sgg.

tipologici radicali, spesso proprio in luoghi nei quali si vorrebbe, secondo la « tradizione » (il « mito »), cercare con più insistenza le radici di un culto. Inoltre, si obbietta, anche là dove un santuario arcaico si sovrappone a un luogo di culto miceneo, di solito indicato dal consueto e enigmatico deposito di statuette femminili in miniatura (i cosiddetti idoletti a *psi*), nessun elemento permette illazioni immediate sulla continuità di uno stesso culto.

Non è tuttavia possibile negare o confermare la permanenza con un semplice sì o no. Lo stesso concetto di « permanenza » o « sopravvivenza » di una determinata tipologia (non solo cultuale) pone delicati problemi di definizione e di metodologia. Per un preciso fenomeno, per dir così, di entropia del divenire storico, possiamo ammettere che certo niente si perde (se non in caso di catastrofi totali) ma piuttosto tutto muta; se singoli elementi si mantengono c'è, ed è di solito distinguibile, un preciso perché.

Ad Amyklai di Laconia, sede in età arcaica di un famoso culto ad Apollo e Hyakinthos, Giacinto, (in rapporto dio/eroe), tutto lascerebbe a prima vista attestare un caso tipico di sopravvivenza di un antico culto mediterraneo anellenico, passato attraverso la mediazione micenea, al quale si sarebbe sovrapposto il dio olimpico Apollo nella scontata sequenza di dio attuale — dio scaduto. Giacinto, nome di fiore, rientra tra l'altro in una ben nota categoria di nomi propri, toponimi e nomi comuni uscenti in *-nthos*, *-ssos*, documentati in area egeo anatolica e presenti nel greco miceneo. In realtà l'insediamento miceneo che compare con la consueta tipologia di ritrovamenti del genere, pare interrompersi del tutto in corrispondenza del submiceneo. Ma a partire dal VII a.C. Amyklai si presenta con un complesso monumentale di notevole arditezza che a metà del secolo successivo si arricchirà del trono isto-

riato da Bathykles di Magnesia, incorporante l'altare-tomba dell'eroe e l'immagine del dio, un'arcaica panoplia su colonna di bronzo, al centro dell'importantissima occasione rituale dei riti Hyakinthia, festa di precisa importanza politica, funzionante anche come quadro di regolamentazione dei gruppi adolescenziali. Tutto ciò risponde a una precisa rielaborazione teologico-politica strettamente conforme agli assetti costituzionali di Sparta arcaica e non può essere considerato solo eredità del passato. Anche se la tipologia mitica di Giacinto rimanda a un modello « più antico » (persino prepoliteistico ed anche premiceneo), che nella figura del giovanetto ucciso per errore dal dio e trasformato nel fiore omonimo (bulbacea utile e ornamentale della flora mediterranea) induce a vedere quel tipo di essere *déma*, personaggio mitico ucciso e sacrificato per dare inizio a qualche cosa di nuovo, di attuale, pianta, animale, tratto di paesaggio, ecc., certo strutturalmente molto antico nelle credenze dei popoli mediterranei.

Una prospettiva strettamente diacronica indurrebbe a ricercare le radici di tutto questo in un protostorico passato mediterraneo memorizzato attraverso lunghe e anonime catene di trasmissione. Ipotesi certo non impossibile ma che solo parzialmente aiuta a cogliere il significato che l'insieme cultuale ha nel momento in cui lo troviamo funzionante. Amyklai, come tutti i grandi centri cultuali famosi dell'arcaismo, più che conservare, innova, sulla scia di un rivolgimento culturale che trova una delle sue espressioni appariscenti proprio nella dinamica riorganizzazione dell'apparato ideologico-religioso.

Un discorso analogo può valere per Eleusi. Il dato riconosciuto, per il quale il famoso *telestérion*, sala di riunione per i partecipanti alla grande cerimonia dell'iniziazione, fu collocato in età pisistratea in corrispondenza del cosiddetto megaron B del sottostante palazzo miceneo

non ci autorizza a sostenere che il culto delle due dee, e magari l'iniziazione misterica, fossero in atto già nella Eleusi micenea, o almeno non certo nelle forme attraverso le quali il culto appare stabilito in età arcaica con modalità complementari e dialettiche rispetto alle esigenze della polis [45]. Questo anche se, sulla scorta di un discusso termine in un'unica tavoletta da Pilo, *myjomeno* [46], messo in relazione con il verbo *myo- myeo* in età classica usato per indicare l'iniziazione misterica, si è voluto ipotizzare l'esistenza di un rituale di iniziazione in età micenea del re *wanaka*, *anax*, ad esempio, senza tener conto che si forzava così un altro termine difficile del miceneo proiettandolo in una astratta comparazione con la problematica tipologia della *regalità sacra* vicino-orientale [47].

Un caso molto complesso riguarda invece il problema dell'utilizzazione cultuale dell'acropoli di Atene, dove segni di insediamento sono continui dal miceneo al geometrico. Fino a qualche tempo fa l'ipotesi corrente voleva che il cosiddetto primo tempio di Atena fosse stato costruito direttamente sul posto occupato dall'antico palazzo miceneo e significativamente ricostruito dai Pisistratidi nell'ambito della loro attenta politica religiosa. In questa prospettiva Atena, che in un passo sia pure ritenuto

[45] G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961, pp. 31 sgg.

[46] PY Un 2. Cfr. Gérard-Rousseau, *op. cit.*, pp. 146 sgg.

[47] Il re è interpretato anche come « paredro » della grande dea, la *pótnia*: cfr. L. R. Palmer, *The Interpretation of Greek Texts*, Oxford 1963, p. 461; L. A. Stella, *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*, Roma 1965, p. 265; cfr. anche F. R. Adrados, *Le istituzioni religiose*, in *La civiltà micenea*, cit., pp. 124 sgg. Altrettanto problematica l'interpretazione dei termini connessi, come *wanakatero*, *wanasoi*, quest'ultimo interpretato come un dativo duale femminile « alle due potenti dee » (Demetra e Core?) ecc. Si tratta in ogni caso di illazioni. Cfr. ancora la critica prudente di Gérard-Rousseau, *op. cit.*, pp. 232-42. Per la « regalità » cfr. R. Mondi, *Skeptoúchoi Basileîs: Divine Kingship in Early Greece*, « Arethusa », 2, 1980, pp. 203-216 (con bibliografia relativa).

« tardo » dell'*Iliade* era posta in diretto rapporto con il mitico re Eretteo, ben si prestava a illustrare la « dea del palazzo » la « Palastgöttin » di Nilsson, in rapporto diretto con il re sacro, diventata poi, con l'abolizione della monarchia, dea della città [48]. In realtà i molti dubbi sulla stessa localizzazione del palazzo miceneo e la notevole complessità della emersione di Atena come divinità poliade in rapporto con gli stratificati problemi di nascita e organizzazione della città, hanno limitato di molto la probabilità e l'importanza di questa ipotesi.

È stato segnalato invece un altro dato interessante che dalla rilevazione archeologica riporta motivatamente a un'ipotesi d'identificazione di un dato cultuale prepolitico, risalente al submiceneo dei secoli XII/XI. Si tratta dell'adattamento di un pozzo miceneo a « passaggio segreto » munito di ripida scala: esso potrebbe rispondere al percorso compiuto ritualmente dalle due fanciulle ateniesi, le *arrhephóroi* (portatrici di rugiada, che prestavano « servizio » presso il tempio di Atena Poliade). Il rito è descritto con sufficienti particolari da Pausania ed è stato interpretato da Burkert e Brelich come cerimonia d'iniziazione adolescenziale femminile in rapporto anche con il mito delle Cecropidi, le figlie di un « primo re » attico che per non aver rispettato il segreto dello scrigno consegnato loro da Atena, impazzirono dal terrore alla vista del contenuto (l'ibrido Erittonio) e si precipitarono dall'acropoli [49]. Il percorso sotterraneo rituale delle fanciulle sembra mimare il mito, e con il suo simbolismo di discesa nel regno dei morti, propone la riutilizzazione di una

[48] Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, München 1967³, pp. 345 sgg.

[49] W. Burkert, *La saga delle Cecropidi e le arreforie, dal rito di iniziazione alla festa delle Panatenee*, in M. Detienne (a cura di), *Il Mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1975, pp. 25-49; A. Brelich, *Paides e Parthenoi* cit., pp. 295 sgg.

struttura micenea con evidente adattamento a una funzione nuova.

È un processo che riscontreremo ancora, in particolare, come vedremo, in rapporto alla riutilizzazione di antiche tombe micenee e alla « fondazione » o « rifondazione » del culto eroico.

Almeno un cenno merita il problema della sequenza dei culti a Delo, l'isola nella quale il mito colloca la nascita dei divini gemelli Apollo e Artemide. Gli scavi archeologici hanno individuato strutture micenee in corrispondenza al luogo dove più tardi sorsero edifici templari arcaici [50]. A questo si aggiunge la scoperta delle cosiddette tombe delle « fanciulle iperboree », due tombe micenee ritrovate dagli Ateniesi al momento della purificazione dell'isola nel V secolo. Erodoto descrive il complesso itinerario lungo il quale il mitico popolo del lontano nord mandava attraverso la Scizia le sue offerte al santuario apollineo come una volta aveva mandato le due vergini Iperoche e Laodice a onorare la nascita di Apollo e Artemide [51]. Si tratta forse di un'allusione a un'antica, pre- o extramicenea centralità dell'isola, come possibile luogo di confluenza d'interessi di popolazioni anatoliche e centroeuropee. Ma dobbiamo riflettere sul fatto che Delo fu « rilanciata » in età arcaica come luogo della nascita, cioè della entrata in funzione del culto comune di Artemide e Apollo, rilevante proprio in chiave panellenica come divinità tutelari dei quadri di integrazione adolescenziale. Per quanto riguarda Apollo, non va dimenticato che egli fu il nume tutelare di quell'impor-

[50] H. Gallet de Santerre, *Délos primitive et archaïque*, Paris 1958, pp. 89 sgg.

[51] Erodoto, IV 33-5; cfr. F. Cassola (a cura di), *Inni Omerici*, Milano 1975, pp. 86-9. La presenza di Artemide nelle tavolette micenee è messa in dubbio dalla Gérard-Rousseau, *op. cit.*, p. 46, ma accettata dalla Baumbach, *art. cit.*, p. 146.

tante strumento di integrazione extra- e metapolitica, intimamente legato al crescere della città, che fu il centro oracolare di Delfi con un interessante scambio concorrenziale proprio con Delo.

In questo come in altri casi, le testimonianze del passato, riemergenti forse non casualmente in età più tarda, non assolvono al compito di ritrovare o creare un « tempo storico » (la cui formulazione rimane ancora da definire) ma di fissare e fondare ciò che è utile nell'attualità.

Il passato « miceneo » si configura dunque, almeno nel recupero rintracciabile nella cultura greca arcaica e classica, non tanto come il tempo del ricordo ma piuttosto come il momento « mitico » rispetto al quale si distingue la prassi dell'attualità storica.

Capitolo secondo

GLI DEI E GLI EROI, IL MITO E LA CITTÀ

1. *Un mondo nuovo.*

L'apparizione della scrittura nella nuova forma alfabetica, non più destinata al solo uso amministrativo, fissa nel formulario delle prime dediche votive lo stereotipo di una religiosità tipo, che ha nella poesia esametrica il suo punto di riferimento; di fronte a essa si svilupperanno le proposte autonome dei singoli casi, delle singole città.

Allo stesso tempo la comparsa del santuario monumentale, spesso in posizione extraurbana e il fenomeno diffuso della riutilizzazione rituale di antiche tombe micenee, sono spie di un rivolgimento culturale che la riorganizzazione delle strutture di base riflette nella necessità di una riorganizzazione dell'universo ideologico [1].

Questo mondo emergente delle poleis esige anzitutto un racconto nuovo, costruito con gli elementi del passato

[1] Cfr. in generale B. Bergquist, *The Archaic Greek Temenos, A Study of Structure and Function*, Lund 1967; per la particolare struttura del cd. *Daphnephoreion* (il tempio di alloro più antico secondo il mito) vedi l'interpretazione di P. Auberson dell'impianto ellittico con costruzione in legno, in *La reconstitution du Daphnéphoréion d'Erétrie*, AK, 1974, pp. 60, 68. Interessante messa a punto del ruolo del santuario rispetto all'articolazione del territorio in coincidenza con il sorgere della polis in F. Bohringer-de Polignac, *Cultes et Actes fondateurs de la Cité grecque*, Thèse III cycle EHESS, Paris 1979 (dir. C. Mossé) (di prossima pubblicazione).

ma rinarrato per un uditorio attuale. Un uditorio diversificato nelle singole circostanze, nelle singole città, oltreché naturalmente diversificato nel tempo e secondo le singole esperienze storiche. Si dovrebbe quindi parlare di tanti miti distinti, piuttosto che di una mitologia e di tante « religioni » invece che di una singola e inglobante esperienza religiosa. In realtà questo mondo variato delle poleis ha prodotto, nel tempo e nei diversi territori, un discorso di fondo unitario che è stato quello degli dei di Omero, anche se come osserva giustamente Raffaele Pettazzoni, questi ultimi non sono « tutti gli dei della Grecia » [2].

Il racconto, il mito, ripetuto nella poesia di Omero e di Esiodo, va al di là del servizio che poteva rendere a questo o a quel gruppo, che poteva servirsene come discorso qualificante o identificante, supera i limiti del servizio a questo o a quel *génos*, e si propone come il « primo » discorso nel mondo delle città. Ma non per perpetuare le modalità di un potere tradizionale, legato alla trasmissione genetica, gentilizia o genealogica, contro il quale si pone, in primo luogo a livello teorico, lo sforzo della città intesa come spazio nuovo da ripartire in modo nuovo [3].

Il mito omerico e esiodeo non deve essere inteso come il riflesso in qualche modo riproposto « artificiosamente » di un perduto mondo prepolitico, e neppure come « charter » di un arcaico oligarchismo politico, ma

[2] R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino 1954², p. 45.

[3] Sul problema della città e il « senso » dell'*isonomia*, in rapporto anche alle modalità mitiche e rituali di organizzazione dello spazio è in corso un ampio dibattito: cfr. in particolare M. Detienne - J. Svenbro, *Les loups au festin ou la cité impossible*, in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, pp. 215-37; e *La parola e il marmo: una discussione*, in « DArch », 1981, *passim*.

rappresenta in senso ampio il retroterra della memoria, il luogo *rispetto al quale* si determina il « cosmo » politico nel senso etimologico del termine. Un cosmo politico attuale che è proprio quello delle città nascenti.

Un passo molto citato di Erodoto indica in Omero e Esiodo i maestri di religione dei Greci, coloro che hanno « inventato » gli dei [4]. L'affermazione non va presa alla lettera, ma è indubbio che proprio quel mito raccontato nella poesia esametrica di Omero e di Esiodo ha costituito lo specchio ideologico normalizzato per la cultura ufficiale; uno specchio nel quale riflettere non tanto una immagine di sé quanto la propria o le proprie contraddizioni.

Sino al V secolo e oltre, sino a Platone, il discorso del mito al quale Omero ed Esiodo hanno dato una « cucitura » unitaria, ha raccontato un universo di dei e di uomini coinvolti in una serie di rapporti la cui tessitura era assunta a parametro di confronto di quella rete complessa di rapporti interni rispetto alla quale si costituiva la città stessa, e che la città doveva rispettare pena il suo stesso annullamento. Mito, religione, erano per la città essenziali.

Ancora nel IV secolo, proprio nella città che realizzò la forma più avanzata di prassi politica, la democratica Atene, vediamo che il delitto di *asébeia* (inteso nella formulazione aristotelica di trascuratezza, di errore verso gli dei), farà includere in una celebre lista di atei processati come nemici della città, personaggi famosi come Anassagora, Protagora, Prodico, lo stesso Socrate [5].

Ciò che accomuna questi personaggi, al di là delle dif-

[4] Erodoto, II 54.

[5] P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris 1904 (rist. 1966); P. Fuhr, *Theoùs nomízein. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim 1969.

ferenze, è l'aver tentato di sottoporre a critica, o meglio ad analisi, gli dei, i racconti, i miti di Omero.

2. *Dei falsi e bugiardi.*

Di Anassagora e della sua scuola si diceva che « interpretavano gli dei del mito »[6]. Ma non erano i soli. La critica a Omero e al mito come racconto pericoloso era cominciata prima, con Senofane di Colofone e con Eraclito di Efeso.

La critica non colpiva solo l'« incredibilità » e l'« assurdità » della concezione omerica ed esiodea del mondo divino, ma la sua « immoralità ». Omero ed Esiodo — dice un noto frammento riportato da Sesto Empirico — hanno attribuito agli dei tutto ciò che di vergognoso e di riprovevole esiste per gli uomini. Ma con questo attacco ai poeti si colpiva la struttura stessa del pantheon politeistico di cui il mito costituiva il racconto, l'espressione, il linguaggio[7]. Non per nulla proprio a Senofane si deve una delle prime, se non la prima esplicita formulazione di un « dio Uno » accompagnata dalla proclamazione dell'inconoscibilità del divino[8]. Questa è la spia di un processo di modificazione interna al sistema politeistico che non a caso nasce in un momento di crisi costituzionale e politica della polis di Colofone. L'idea anticipatrice del dio Uno senofaneo riemergerà più tardi, attribuita ai movimenti di margine degli orfici, e sarà riformulata con maggiore precisione, nell'ambito di un vasto progetto d'in-

[6] Sincello, 140c (= 6 D-K).

[7] Sesto Empirico, *Contro i matematici*, IX 193 (= 11 D-K); cfr. anche D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, Paris 1974, pp. 21 sgg.; G. Nieddu, in « DArch », 1981, pp. 12 sgg.

[8] Senofane, in Clemente Alessandrino, *Strom.* V 109, 1 (= 23 D-K): « uno è dio, grandissimo tra gli dei e gli uomini/ per nulla simile ai mortali né per il corpo né per il pensiero ».

terpretazione razionale del cosmo, nella *Metafisica* di Aristotele, sullo sfondo di una grande svolta istituzionale e politica inaugurato dall'ascesa della monarchia macedone: a dimostrazione, una volta di più, che ogni teologia non è mai disgiunta dalla dinamica della storia [9]. Se l'attacco senofaneo al politeismo si chiarisce come attacco alla città e alle sue strutture, e quindi ai suoi discorsi e ai suoi miti, la proposta di Teagene di Reggio, prima esegesi allegorica a noi nota, andrà essenzialmente considerata come una difesa. Il mito, e in particolare il mito di Omero, non è che un discorso « altro ». Gli dei in lotta tra loro non sono un immorale esempio di rissosità ma la rappresentazione allusiva, figurata, e « vera » della conflittualità tra elementi del cosmo [10]. Con tale esegesi s'inaugura anche la fine della libertà funzionale e creativa della parola poetica intesa come parola dei narratori di miti.

Ma per molto tempo ancora i ripetuti attacchi non smossero la « teologia » adottata dalle città che continuarono a usare quegli dei così come li avevano « fatti » i due poeti (*poiésantes*) chiamandoli con quei nomi (*eponymiai*), distinguendoli con specifici onori (*timaî*) e specifiche sfere di attività (*téchnai*), rivestendoli infine di sembianze (*eidéa semainantes*) distinguenti e, potremmo aggiungere, tenacemente antropomorfe.

Le parole di Erodoto sono il riconoscimento della fondamentale portata ideologica della dimensione poetica,

[9] Aristotele, *Metafisica* XII, 7, 1072a 26-27; 10, 1076a. Cfr. anche E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, *passim*. Di particolare interesse la collocazione e datazione dello pseudo-aristotelico *de Mundo*, rivendicato di recente ad Aristotele nell'edizione di G. Reale, Napoli 1975.

[10] *In Porph.* I 240, 14 S. (= test. 2 D-K I, p. 51, 26-52, 14); cfr. J. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris 1976² (1958), pp. 97-98 e *passim*; M. Detienne, *L'invention de la Mythologie*, Paris 1981, pp. 129 sgg.

anche in un momento in cui essa poteva venire ridimensionata, per esempio, dall'affiorare della logografia. Infatti, ancora Platone riconoscerà, sia pure polemicamente, il valore formativo della poesia omerica ed esiodea indicando proprio in Omero colui che avrebbe educato (male) tutta l'Ellade! E sarà ancora Platone, proprio nel momento del declino delle poleis, a cercare di porvi rimedio indicando attraverso « miti » diversi, il mito di una città diversa, la città platonica appunto, inattuata, inattuabile, utopica [11].

In mancanza di una struttura di tipo chiesastico capace di organizzare il cosiddetto sacro rispetto al cosiddetto profano (categorie assenti, nella loro radicalizzazione, dalla realtà culturale greca) e produrre di conseguenza una « letteratura » canonica, destinata al sacro, la teologia (cioè il discorso sugli dei) rimase parte intima del più vasto discorso del mito, rimase un compito dei poeti, di coloro che avevano ricevuto dalle Muse figlie di Zeus il carisma segreto della « parola di verità »: difendere la conoscenza delle cose degne di memoria, delle cose passate, presenti e future [12]. Così afferma lo stesso Esiodo nel discusso preambolo alla *Teogonia*, indicando la funzione dell'aedo con gli stessi termini con i quali è abitualmente indicato nella poesia omerica il campo di conoscenza del *mántis*, dell'indovino, inteso nella sua proiezione precisa di operatore tecnico. *Mántis* e aedo appaiono del resto, proprio nell'*Odissea*, accomunati nell'ambigua categoria dei *demiurgoí* (« coloro che operano per il *démos* »); entrambi partecipi di una conoscenza globale e diversa da quella degli altri uomini, una conoscenza quindi « perico-

[11] Cfr. O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne*, Paris 1945; E. des Places, *La religion grecque. Dieux, cultes et sentiments religieux dans la Grèce antique*, Paris 1969, pp. 246 sgg.

[12] Esiodo, *Teogonia* 22-34; M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica* (1967), trad. it., Roma-Bari 1977.

losa » perché manipolabile come strumento di potere trascendente i criteri di uniformità e uguaglianza ai quali sin dal suo costituirsi si ispira la città.

3. *Il « sacro », il sapere, il potere.*

Anche se non è nostro compito ricostruire qui lo statuto dell'aedo, né quello del *mántis*, possiamo osservare come nel mondo delle poleis entrambe le categorie siano soppiantate da un meccanismo di controllo che tende a vanificare la « pericolosità » di un sapere che se costituito come patrimonio di un gruppo a sé stante (organizzazione di una casta sacerdotale, formazione di un clero in funzione autonoma) non poteva che funzionare da elemento di disgregazione.

Per questo il sapere dell'aedo si fissò nella riproduzione di un « testo » che imprigionava la conoscenza dell'universo divino in una serie di modelli esemplari e li proponeva a un livello interpolitico, in modo che fossero riconoscibili e insieme fungessero da punto di riferimento, al di là delle specifiche articolazioni assunte dalle singole poleis attraverso la scelta delle divinità poliadi e dei miti locali.

Il sapere tecnico del *mántis*, individuale o corporativo, soggetto a prova e verifica, venne concentrato invece nel sapere ispirato, diretto da un unico centro, extra o meglio sovrapolitico, Delfi, posto sotto la garanzia diretta di Apollo, il figlio « fedele » e profeta di Zeus, impegnato a mantenere e far esistere nella storia quel cosmo che il padre aveva fondato, imponendo, dopo una dura serie di mitiche lotte contro le potenze « diverse » (giganti, titani, ecc.) la sua attuale *basileía* [13].

[13] Cfr. I. Chirassi Colombo, *Gli interventi mantici in Omero: morfologia e funzione della divinazione come modalità di organiz-*

Gli dei di Omero sono gli dei di quel cosmo, e compaiono così, con i loro epiteti ben calati nelle formule esametriche delle prime epigrafi arcaiche, che in ogni angolo del mondo di lingua greca incidono e immobilizzano nella pietra la loro « essenza »: Apollo che « saetta lontano », Afrodite « dalla corona di viole », Era « dalle bianche braccia », Artemide « saettatrice », Atena « dagli occhi lucenti figlia di Zeus ». Al di là della critica al mito che li racconta e che accompagna e sottende la loro esistenza, questi dei, e come vedremo i loro eroi, continuano a garantire un parametro di riferimenti per molti aspetti insostituibile [14].

Atena, divinità poliade che si identifica con la città stessa, è onorata sull'acropoli di Atene con « formule omeriche » dalle arcaiche dediche di fine VII secolo sino in pieno V secolo, e oltre. La scelta omerica delle divinità appare coerente anche con le sue pseudo-omissioni; si pensi in particolare a Demetra e a Dioniso, personalità entrambe ben note ma sulle quali l'epos sorvola non perché siano « nuove » o « rustiche », e quindi inadatte all'uditorio, ma perché strutturalmente fuori posto rispetto al messaggio mitico che si vuole assumere e divulgare e che vuole essere un « deliberato guardare indietro a una perduta età eroica, mentre aspetti del mondo contemporaneo venivano esclusi come argomento di poesia, e con successo » [15]. Demetra e Dioniso hanno anch'essi una vasta e ricca mitologia, ma essa fonda in modo specifico la prassi della vita politica. La prima attraverso il coordinamento del ritualismo femminile cittadino, e soprat-

zazione del prestigio e del consenso, Convegno su « Tecniche del soprannaturale e potere », Roma 1981 (di prossima pubblicazione); cfr. *infra*, p. 44.

[14] Cfr. M. L. Lazzarini, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica*, Accademia Naz. dei Lincei, Roma 1976.

[15] È quanto osserva, in una prospettiva diversa, M. I. Finley, *La Grecia dalla preistoria all'età arcaica*, trad. it., Bari 1972, p. 112.

tutto attraverso la religione dei « misteri » a Eleusi (di cui cercheremo più avanti di chiarire l'intimo rapporto con l'esistenza stessa della città di Atene). Il secondo attraverso la sperimentazione del nuovo rapporto di comunanza con un divino diverso, che trascende i limiti del politeismo stesso, e si realizza nel pathos controllato del teatro come nell'entusiasmo immediato di chi, ricevendo in sé il dio, è pronto e ha la possibilità di oltrepassare i limiti insieme dell'umano e del politico, emblematicamente coincidenti nel pensiero greco, realizzando e contenendo le massime trasgressioni.

Omero, che racconta il « mito » per la città, non aveva spazio per questi due grandi dei della città, che Euripide anzi definirà « i due primi dei per gli uomini » [16].

4. *L'ordinamento del cosmo.*

Come Omero sceglie i suoi dei, anche Esiodo organizza in modo funzionale il materiale delle sue fonti, specie nella *Teogonia*, che, tra le tante circolanti, diventa il racconto ortodosso sulla nascita del cosmo, degli dei, del culto e della donna. Possiamo subito notare che è omesso dalla *Teogonia* esiodea il racconto della nascita o creazione dell'uomo. Non fu omesso per imbarazzo, ma perché il problema non si poneva: i primi uomini sono figli della terra, *gegeneis*, come Pelasgo, Foroneo e altri, coevi alla prima emersione dal Caos [17]. Il famoso mito

[16] Euripide, *Baccanti* 274.

[17] Pelasgo, capostipite degli Arcadi, è più antico della luna (Pindaro, *Nemea* VI 1; Apollonio Rodio, IV 264); Foroneo, inventore del fuoco, è il primo uomo nelle tradizioni peloponnesiache (Platone, *Timeo* 22a; Pausania, II 15, 2; Apollodoro, *Biblioteca* II 1; ecc.).

che fa di Prometeo non solo il benefattore, l'eroe culturale, maestro dell'umanità primitiva, ma anche il suo creatore, manca nella tradizione più antica, in Esiodo come in Eschilo [18]. Questa omissione del mito di creazione dell'uomo è significativa in rapporto a una cultura che tende invece a miticizzare tutto il resto, compresa la creazione della donna. L'uomo è; la donna è creata, costruita: è Pandora [19]. È la sposa. È un gioiello dedalico, un *ágalma*, un valore, creato e gestito da altri. Tutto ciò non è privo di senso, dal momento che proprio nella regolamentazione ideologica del rapporto uomo/donna ogni cultura gioca la prima delle sue carte.

Sappiamo anche che proprio i miti della terrigenia e autoctonia hanno giocato una notevole parte come referenti privilegiati nell'articolazione mitico ideologica dello spazio politico, ad Atene e altrove, con preciso riferimento al forte androcentrismo (più che antropocentrismo) che caratterizza la cultura greca. Nascere dalla terra è importante perché attraverso questo mezzo si sottolinea l'immediatezza del legame di un'origine comune (nascere da un buco della terra è un topos frequentissimo in miti di origine di gruppi tribali), ma evita anche di dare risalto a un problema di fondo nell'articolazione sociale: quella nascita « da due », uomo e donna, che, per rispetto alla legge dell'esogamia, comporta necessariamente anche il complesso intrecciarsi e trasmettersi dei rapporti di parentela attraverso i quali deve essere gestito il contatto

[18] Prometeo è creatore in Apollodoro, *Biblioteca* I 7, 1; Pausania, X 4, 4; Ovidio, *Metamorfosi* I 82; Giovenale, *Satire* 14, 35.

[19] Esiodo, *Teogonia* 571 sgg.; *Opere* 60 sgg. Per i paralleli con il testo biblico cfr. H. Türk, *Pandora und Eva, Menschwerdung und Schöpfertum im griechischen und jüdischen Mythus*, Weimar 1931; cfr. anche O. Lendle, *Die Pandora Sage bei Hesiod*, Würzburg 1957; K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, trad. it., Milano 1963, pp. 174 sgg.; J.-P. Vernant, *Il mito di Prometeo in Esiodo*, in *Mito e Società nell'antica Grecia*, Torino 1981 (1974), pp. 173-191.

con l'esterno, lo straniero [20]. Comporta soprattutto il problema di considerare globalmente, sul piano ideologico, la posizione del femminile. La *Teogonia* esiodea sottolinea perciò la priorità rassicurante di Gé (Terra): « primo fu Caos ma dopo Terra dall'ampio petto sicuro sostegno di tutto... e il Tartaro... ed Eros il più bello degli dei immortali... Dal Caos nacquero Erebo e la Notte oscura. Da Notte unita a Erebo nacquero Etere e Giorno. Poi Terra prima di ogni altro essere generò Cielo, uguale a se stessa, che la coprisse tutta ». Seguono per partenogenesi le generazioni di Gé attraverso le quali si organizza il paesaggio terrestre, poi attraverso l'unione con Urano (Cielo) le prime creature, gli esseri complessi come i Titani e le Titanine, i principi acquorei, Oceano e Teti, ma anche Temi, la legge fissata una volta per tutte, valevole globalmente, Mnemosyne (Memoria) colei che garantisce la perpetuità nel ricordo, Crono, e così via sino alla crisi. Sino a quando, oppressa da Urano e piena dei figli rifiutati dal padre, Gé arma Crono della falce ricurva; la castrazione di Urano riuscirà ad attuare quella separazione tra cielo e terra che è condizione preliminare dell'assetto cosmologico attuale [21].

Su questo mito si è esercitata, come si può ben immaginare, l'esegesi antica e moderna [22]. Qui ci limiteremo a qualche osservazione. Immediatamente salta agli occhi il posto rilevante attribuito da Esiodo a Gé. Egli ha certamente « scelto » questo ruolo preponderante di Gé rispetto a quello giocato per esempio dall'acqua, in cosmogonie diverse di cui troviamo tracce precise negli

[20] Cfr., in particolare, *Creuse autochtone*, in N. Loreaux, *Les Enfants d'Athéna*, Paris 1981, p. 197.

[21] Esiodo, *Teogonia* 116 sgg.

[22] Edizione della *Teogonia* di M. L. West, *Theogony, Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1966; cfr. anche U. Bianchi, *Teogonie e Cosmogonie*, Roma 1960.

stessi poemi omerici: si pensi a quel noto passo dell'*Iliade* in cui Oceano e Teti sono posti all'origine di tutte le cose [23]. Per non parlare delle varie cosmogonie poi confluite sotto l'etichetta di « orfiche » che propongono come primi princìpi Eros, Nyx (Notte), o Nyx e Aither (Etere) [24]. Ma la *Teogonia* di Esiodo fu tra tutte quella più conosciuta e riconosciuta, più imitata, anche se con semplificazioni non irrilevanti. In un frammento della Saggia Melanippide, la protagonista citando un'antica tradizione orale, ricorda un mito, che le aveva raccontato la madre, secondo il quale una volta cielo e terra erano uniti, e della loro divisione sarebbero uscite tutte le cose esistenti, compresi uomini e animali [25]. La raccolta mitologica della *Biblioteca* di Apollodoro riduce ulteriormente il racconto affermando semplicemente che il primo a regnare fu Urano, Cielo: esattamente il contrario di quanto sostiene Esiodo (anche se per il resto il racconto segue molto pedissequamente il testo canonico esiodeo). Il motivo per cui Esiodo attribuì tanta importanza al ruolo di Gé si coglie tuttavia bene se si tiene conto della funzione che Gé stessa e il suo mondo hanno rispetto al cosmo attuale, quello di Zeus. Gé e i *gegeneîs* (come i Giganti) si contrappongono come il « passato » al « presente », il « primitivo » al « contemporaneo », il « definitivamente compiuto-mitico », all'« indefinitivamente aperto-storico ». Il mondo di Gé può anche autoriprodursi ricorrendo all'autogenerazione, ma solo per crea-

[23] *Iliade* XIV 200, 246; il passo anticipa le posizioni della scuola filosofica ionica; cfr. J. Rudhardt, *Le Thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne 1971, *passim*.

[24] Cfr. G. S. Kirk - J. E. Raven, *The Presocratic philosophers*, Cambridge 1963, pp. 8-72. È inclusa tra le orfiche la parodia aristofanea della nascita di Eros dall'uovo alato. Per una cosmogonia di Alcmane cfr. J.-P. Vernant, *Thétis et la cosmologie d'Alcman*, in *Hommages á M. Delcourt*, Paris 1968, pp. 38-69.

[25] Euripide, *fr.* 484 N².

re mostri, come quel Tifeo che Gé genera con Tartaro, la più profonda e intima cavità di se stessa [26]. Esso si colloca così, nell'ambigua proiezione del passato che facilmente viene a coincidere con il rozzo, con il primitivo ma anche con il mostruoso e l'empio. E nella sfera di Gé, Terra, è fatto confluire globalmente, come connotazione prima, tutto il femminile! [27]

Tutto questo costituisce all'interno dello stesso sistema di pensiero la zona di una vasta e permanente contraddizione, pronta a ripresentarsi, magari come modalità utopica, o come preciso referente politico. Per esempio quando Gé diventerà la terra madre di un solo e specifico popolo, gli Ateniesi maschi, oppure anche, all'approssimarsi della crisi strutturale della città stessa, potrà trasformarsi in una « nuova madre » di tutti, *Megale Meter*, « straniera » e « universale », tendenzialmente extrapoliteistica [28].

Un esame ravvicinato del ruolo degli esseri terrigeni, dei *gegeneis*, per esempio nell'ambito della tragedia, se condotto con rigore, potrebbe offrire una fruttuosa serie d'indicazioni sulla flessibilità e reversibilità del linguaggio mitico nell'utilizzazione politica [29]. Per ritornare al nostro tema, dobbiamo tuttavia osservare che al di là delle sin-

[26] Esiodo, *Teogonia* 821 sgg.

[27] L'argomento dovrebbe essere approfondito attraverso un riesame dei ruoli mitici delle divinità legate alla terra nella dialettica tra primordialità e attualità, e in rapporto al ruolo del femminile e del materno e del suo coinvolgimento nella dinamica politica. In questa prospettiva il discorso dovrebbe investire il personaggio della Megale Meter nei suoi rapporti ambigui con Demetra attraverso le modalità della sua « introduzione » privata e ufficiale a Tebe (dove l'avrebbe « invitata » il poeta Pindaro) e ad Atene (dove dopo un'entrata estremamente conflittuale, il suo tempio si presenta quale archivio di Stato). Fonti in Nilsson, *op. cit.*, I³, p. 725.

[28] Cfr. F. Turato, *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a.C.*, Roma 1979, pp. 114 sgg.

[29] Esiodo, *Teogonia* 887 sgg.

gole contraddizioni, il discorso esiodeo delle origini rimase sempre per l'uomo della polis il discorso di fondazione, l'esempio lineare di una progressiva organizzazione di un cosmo ordinato e previsto. Un cosmo creato mediante l'allontanamento delle potenze più antiche, diverse, troppo « grandi », come Gé per l'appunto, Titani, Giganti, mostri di vario tipo; in cui l'intelligenza creativa e profonda, la titanina Metis, è definitivamente assimilata, cioè inghiottita, dal detentore e amministratore del potere. Zeus infatti molto opportunamente mangia la sua sposa Metis, « colei che sapeva più cose tra i mortali e gli immortali » proprio perché nel cosmo perfetto non vi è posto per una conoscenza superiore, generatrice di un potere incontrollabile. Zeus stesso e gli altri olimpi agiscono in un quadro che nonostante tutto li vede alla fine sempre rispettosi di quelle poche ma invalicabili regole che fondano la loro stessa esistenza, tra le quali primeggia l'ossequio a ciò che è stato miticamente fissato ed il rispetto del limite, anche per gli dei [30].

Il famoso gesto di Zeus che rinuncia a intervenire in favore di Sarpedonte, il figlio avuto da Europa, per lui « il più caro dei mortali », e lascia che si compia ciò che la sua *moîra*, la sua parte di destino, ha prescritto — cadere sotto le mura di Troia — è un importante atto di fissazione, riconoscimento di un limite, non un cedimento nei confronti di ciò che è stato astrattamente prescritto da una potenza ritenuta più forte [31].

Nella confusa legislazione della morte — gli uomini sono mortali ma nessun mito ha esplicitamente fissato, come in altre mitologie, l'origine della morte — Zeus decide di non salvare Sarpedonte perché da quel momento in poi gli dei lascino morire senza eccezioni tutti

[30] I. Chirassi Colombo, *Morfologia di Zeus*, « PdP », 1975, pp. 249-77.
[31] *Iliade* XVI 431 sgg.

gli uomini: « Come si può pensare di allontanare da morte un mortale destinato a perire — lo aveva ammonito la sposa legittima Era —. Gli altri dei farebbero la stessa cosa per i loro figli! ». E Zeus non fa che ribadire con azioni mitiche il rispetto di una tassonomia che non è neppure esplicitamente opera sua, o non sempre, ma che viene accettata e messa in atto come sistema. In questo senso il mito greco arcaico conosce un altro intervento radicale dello stesso Zeus, quando fulmina Asclepio per punirlo di essere uscito dai limiti della sua *téchne*, la medicina, facendo risuscitare i suoi pazienti! È un tema ripetuto da Esiodo e Paniasi, Ferecide, Acusilao, Stesicoro, Pindaro [32].

Zeus cerca dunque di mantenere i giusti rapporti che governano i diversi piani di esistenza di un mondo che non ha creato (al contrario di molti esseri supremi prepoliteistici e del dio monoteistico, Zeus non è creatore) ma al quale ha dato attualità. Il suo costante rapporto con Temi, Dike, Aisa, Moira o le Moire (personificazioni più o meno spinte di sistemi classificatori, princìpi ordinatori) indica molto bene come questo lavorio di dare a ciascuno in maniera proporzionale (così si può per esempio interpretare *moîra*) e assicurare che il gioco delle proporzioni venga mantenuto, sia il senso « politico » dell'attività di Zeus [33]. Essa si qualifica in certo modo, anche come « legislativa »: senza entrare minimamente nel merito della costruzione di un sistema di diritto normativo

[32] Esiodo, fr. 15 M-W; cfr. I. Chirassi Colombo, *La salvezza nell'aldilà nella cultura greca arcaica*, in « Studi Classici », 1973, pp. 23-39; L. Kahn - N. Loreaux, *Mythes de la mort en Grèce*, in Y. Bonnefoy (a cura di), *Dictionnaire des Mythologies*, Paris 1981.

[33] Cfr. U. Bianchi, *Dios Aisa*, Roma 1953; H. Lloyd Jones, *The Justice of Zeus*, Oxford 1971; su Temi come Titanina e sposa di Zeus e il suo rapporto con la *themístes*, il *themisteúein* e anche l'attività oracolare, soprattutto delfica, cfr. H. Vos, *Themis*, Assen 1956, p. 56 n. e *passim*.

con « radici mitico-sacrali », certo è che l'azione cosmica (in senso etimologico) di Zeus diventa il modello strutturale di quella faticosa attività legislativa messa in atto dalle varie *politeíai*, e che consiste sempre nel dividere e nello stabilire, nel *némein* e nel *tithein*, al di là dei modi e dei contenuti [34]. È un'attività pericolosa, creatrice di potere, tanto da essere difficilmente pensabile come umana o, meglio, politica. Da ciò la cautela che circonda il racconto dell'introduzione delle prime costituzioni e la dimensione mitica in cui vengono collocati i loro autori. Attività comunque « sovrana », essa si addice in modo emblematico a Zeus come sovrano, *basileús* che assai significativamente, almeno nella proiezione di Pindaro, tiene accanto a sé come sua « prima » sposa Temi; ma già la *Teogonia* esiodea indica come figlie di Temi e di Zeus quelle importanti modalità della vita « civile » che sono le Orai, Dike (giustizia operante), Eunomia (il buon ordine), Eirene (la pace), le Moire (distributrici di ciò che spetta).

Dividere, organizzare, assicurare che ogni cosa rimanga nell'ordine fissato è dunque il compito di Zeus: un impegno che non può tuttavia essere continuo, dal momento che deve servire come parametro di riferimento stabile a un mondo mutevole, storico per l'appunto, rispetto al quale le azioni di Zeus si collocano come atti mitici, insopprimibili. Ciò che è posto non può essere cancellato, al massimo gli si può contrapporre qualcos'altro.

Helios, il Sole, un grande dio (tra l'altro l'unico dotato di quell'importante facoltà che è l'onniscienza) non era presente al momento della spartizione del cosmo tra Zeus, Poseidon e Ade, quando i tre fratelli figli di Crono si

[34] F. Quass, *Nomos und Psephisma. Untersuchung zum griechischen Staatsrecht*, München 1971, pp. 11-23 (sul valore dei termini).

riunirono per spartirsi equamente il cosmo [35]. Ma quando Zeus offre di ripetere il sorteggio, Helios rifiuta di alterare ciò che è stato posto, chiede piuttosto una terra *nuova*. Nel caso specifico, raccontato da Pindaro, sarà un'isola ancora nascosta dal mare, Rodi [36]. Terra nuova sotto molti aspetti, dove sarà anche possibile sottrarsi a ciò che è inevitabile altrove: il mito è infatti scelto proprio per far vedere come il rispetto della vecchia norma può eliminare la contraddizione della nuova. A Rodi un mortale, Tlepolemo, potrà essere onorato « come un dio » in armonia con le leggi di una città che sta fuori della norma, perché non esistente quando furono stabilite le altre norme. Di conseguenza a Rodi i sacrifici si celebrano senza fuoco, a segnalare che qui almeno non valgono le regole di Prometeo, colui che donò agli uomini il fuoco e insieme i vincoli della cultura [37].

Nessuna allegoria dunque né il riverbero di un'utopia politica, quanto piuttosto una testimonianza della riconosciuta precarietà degli equilibri raggiunti, che una cultura del mito, una cultura della parola « poetica » come fu quella greca, non mancava di segnalare, negando, attraverso l'ambiguità stessa del linguaggio, la perfettibilità di ogni soluzione, quindi di ogni legge, sia umana che divina.

Il riconoscimento di fondo della validità dialettica permette così anche il superamento dell'assioma fondamentale del politeismo greco, l'irriducibile opposizione tra mortali (uomini) e immortali (dei).

[35] *Iliade* XV 185.

[36] Pindaro, *Olimpica* VII; cfr. A. Bresson, *Mythe et contradiction*, Paris 1979.

[37] I sacrifici senza fuoco, *ápyra*, sono inusuali, legati a culti particolari, come quelli che rifiutano lo spargimento di sangue e si pongono quindi automaticamente « contro » la città. Per il valore del furto prometeico, cfr. già K. Kerényi, *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, 1959², ora in *Miti e Misteri*, Torino 1979², pp. 191-264.

5. *L'ambiguità degli dei e degli eroi.*

La mediazione è strutturalmente presente nella tessitura stessa del politeismo greco, rappresentata dalla vasta e multiforme categoria degli eroi alla quale l'acuta analisi di A. Brelich ha restituito lo statuto di categoria a sé. Non dèi scaduti né esseri umani divinizzati, ma personaggi del mito unificati, oltre le diversità, dal costante coinvolgimento con la morte, onorati con un culto particolare, funebre, che di per sé apre la strada alla commistione con l'ambigua categoria dei morti eroizzati, questi sì personaggi umani, o almeno molto spesso tali. La discussione delle varie teorie sugli eroi e sul culto eroico che si sono susseguite dall'Ottocento ai nostri anni Cinquanta, proposta da Brelich in apertura del suo saggio, ci esime dal ripercorrere qui il cammino delle controversie che opposero per esempio Rohde a Usener, e portarono Farnell a costruire la sua classificazione di sette categorie di eroi tra le quali distribuire e nelle quali costringere la pluriforme morfologia di personaggi assimilati, in sostanza, quasi solo dalla comune esperienza della morte [38]. Il problema comunque si riapre oggi sulla questione dell'origine del culto, cioè della diversificata liturgia con la quale la prassi cultuale greca generalmente esprime il suo rapporto con questa particolare categoria di esseri mitici: il rito di tipo funerario, tombale appunto, nella misura in cui la tomba, il *mnêma*, monumento che fissa

[38] A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958, pp. 14 sgg. Per Rohde (*Psiche, Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, trad. it. Bari 1970[2]) il culto degli eroi deriva da quello dei morti-antenati secondo la teoria manistica di H. Spencer. Per H. Usener (*Götternamen*, Bonn 1896 [trad. it., Milano 1972]) gli eroi sarebbero modificazione dei cosiddetti « Sondergötter », gli dei funzionali, rappresentanti particolari atti, funzioni dell'attività umana, particolarmente diffusi nel politeismo romano.

la perpetuazione del ricordo, costituisce il primo, più vistoso e frequente indizio di culto eroico oltreché un elemento identificante del paesaggio greco. Questo rito si diversifica da quello riservato agli olimpi anche per un'opposizione semantica oltreché formale: *thysía*, il rito per gli dei, *enagismós* quello per gli eroi; pasto « sacrificale », consumato nella misura proporzionale stabilita da Prometeo per gli dei come per gli eroi e nella misura regolata dalle singole poleis per gli uomini contrapposta alla consumazione della vittima nel fuoco, vittime bianche nel primo caso, scure nel secondo; altare elevato *bomós*, rispetto ad altare basso, *eschára*, o fossa sacrificale, *bóthros*; ecc.

È bene tuttavia notare che la differenza non è sempre così netta, che le commistioni sono notevoli. Spesso proprio l'eroizzazione sfocia in una dimensione cultuale esplicitamente indicata dalla formula *hos theós*, con la quale la dimensione eroica è equiparata a quella divina non solo sulla base dell'*Héros-theós* per eccellenza, Eracle, ma anche sulla scorta dei vari culti mediante i quali personaggi eroici, o eroicizzati, vengono onorati sulle pubbliche piazze, nelle *agoraí*, delle singole città « come dei ». Si pone cioè il problema di una mitologia eroica che si confronta con la storia, attraverso una precisa cerniera culturale che si esprime per mezzo del segno funerario, la morte e la tomba, nel rapporto del mito e del rito [39].

Il problema verte sull'inizio del culto, sul suo perché; si è avanzata come risposta, sia pure in chiave propositiva, la circolazione dell'epica omerica con i suoi racconti di

[39] Cfr. Th. Hadzistelliou-Price, *Hero Cult and Homer*, in « Historia », 1973, pp. 229 sgg., J.-N. Coldstream, *Hero-Cults in the Age of Homer*, in « JHS », 1976, pp. 8-17; A. Snodgrass, *The Origin of the Greek Hero-Cult*; G. Gnoli - J.-P. Vernant (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982, pp. 107 sgg.

eroi visti nella prospettiva ravvicinata, « storica », dell'impresa troiana cui fanno corona altre imprese collettive più particolari come le vicende di Edipo e dei suoi figli nel mito tebano, le avventure dell'indovino e guaritore Melampo, i complessi intrecci dei singoli « ritorni » dei vari eroi, ecc. Una mitologia i cui contenuti appaiono « scelti », in un campionario assai più vario e vasto, per incastonarsi intorno al grande tema privilegiato della presa della città asiatica: esaltazione della grande vittoria di un collettivo di guerrieri riuniti dalla volontà del fine comune, che doveva gratificare particolarmente le emergenti aristocrazie politiche non meno di quanto aveva gratificato i prìncipi guerrieri dell'età « oscura », per i quali gli aedi avrebbero composto i loro canti. Ma senza entrare nel merito della « data » di composizione, dell'origine, dei contenuti, e del primo pubblico dell'epica esametrica, diremo che Omero non « spiega » certo, e neppure fonda, il « culto » eroico, come non « inventa » la figura dell'eroe.

In altre mitologie di altri popoli e di sistemi religiosi diversi, anche prepoliteistici, gli eroi sono prima di tutto esseri mitici coinvolti in una svariatissima serie di attività attraverso le quali si fonda, e soprattutto si organizza la dimensione attuale, in tutte le sue particolarità: dall'assetto cosmologico (impianto di fiumi, fonti, mari, isole, montagne, astri), a quello più propriamente ecologico (creazione delle diverse specie di flora e di fauna), a quello culturale in senso lato che va dalla fissazione delle norme per l'esistenza umana, nascita e morte, a quelle della riproduzione, per finire con la fondazione e l'apprendimento delle principali tecniche per la sopravvivenza, dietetica, locomozione, costruzione ecc., sino alle regole per una buona convivenza e per un'esistenza corretta, civile, culturale.

Di tutto questo sono responsabili anche gli dei, in

particolare quelle divinità culturali per eccellenza che saranno poi anche le divinità dei *mystéria,* Dioniso e Demetra, ma anche Atena ed Efesto, che rappresentano la sapienza tecnica. Ma rispetto alla massa degli eroi, gli dei sono in numero assai minore e le loro competenze sono molto più generali. Gli eroi, figure singole o collettività, generazioni intere, al pari di molte figure mitiche di sistemi non politeistici, esauriscono con la morte la loro attività, magari fondando e inaugurando qualche cosa che prima non c'era: un fiore, una costellazione, un tratto del paesaggio terrestre, un fiume. Essi formano quella dimensione attuale in cui per esempio esiste la costellazione dell'orsa [40], a primavera spunta il fiore del giacinto [41], gli uomini si riproducono correttamente secondo la norma della bisessualità [42] e dove comunque si risolvono quelle difficoltà riguardanti il campo sessuale, di cui era stato ancora vittima un personaggio come Minosse, primo re di Creta, che uccideva tutte le donne che si univano a lui perché eiaculava serpenti e scolopendre [43], e dove infine si muore regolarmente, secondo quanto stabilisce la vicenda mitica di Glauco di Anthedon divenuto sì immortale per aver mangiato l'erba dell'immortalità ma divenuto di conseguenza anche dio dimostrando così l'impossibilità per un uomo di rimanere tale rinunciando alla

[40] La ninfa Callisto trasformata in orsa celeste (Eratostene, *Catasterismi* I, 8), ecc. raccolta di catasterismi in A. Rehm, *Mythographische Untersuchungen über Griechische Sternsagen*, Diss. München 1896. (Il tema è molto comune anche in miti di popoli primitivi).

[41] L'*heros Hyakinthos*, Giacinto, trasformato nel fiore omonimo (Igino, *Favole* 271; Ovidio, *Metamorfosi* X 162; ecc.).

[42] Secondo il mito di Aristofane nel *Banchetto* di Platone (191c) Zeus interviene a modificare la fisiologia di una diversa umanità primitiva, « in modo da rendere possibile la generazione per l'azione del maschio nella femmina ».

[43] Antonino Liberale, *Metamorfosi* 41.

morte [44]. L'inesauribile varietà dei miti eroici, dei quali anche gli eroi dell'epos sono parte integrante, ci rende molto attenti alla prospettiva che il mito eroico acquisisce nei riguardi della città, per la quale esso non costituisce un modello da riproporre o al quale guardare con « nostalgia », ma il parametro rispetto al quale è necessario differenziarsi come da un momento definitivamente passato.

L'*andrôn heróon theîon génos* (« la razza divina dei maschi eroi ») di Esiodo è un altro *génos* (razza) di un tempo finito, di cui solo una parte sopravvive nell'utopica isola di Crono [45]. Esso ha trascinato nella sua sparizione anche quella forma istituzionale che lo aveva costantemente caratterizzato, la monarchia, o meglio la regalità [46].

Un esempio paradigmatico di fondazione di culto eroico tombale in rapporto con il passaggio dalla monarchia alle magistrature politiche collettive, si rispecchia nella tradizione di Megara ed è raccontato da quell'attento osservatore di paesaggi e raccoglitore di annotazioni che è Pausania [47].

Al momento del passaggio dai re agli arconti, uno dei « cittadini » megaresi, Aisymnos, pensa di rivolgersi al-

[44] Ateneo, VII 296; Ovidio, *Metamorfosi* XIII 900 sgg.; XIV 1 sgg.: cfr. I. Paladino, *Glaukos o l'ineluttabilità della morte*, in « SSR », II 2, 1979, pp. 289-303.

[45] Esiodo, *Opere* 159 sgg.

[46] Tenendo naturalmente conto dello statuto incerto che contraddistingue il tipo di potere definito dai termini *basileus*, *anax*, *karanos* e qualifica nella prospettiva storica prepolitica coloro che esercitano le funzioni di comando. Per il rapporto tra regalità e culto tombale come modalità mitica di definizione dello statuto dell'eroe, cfr. le osservazioni di D. Sabbatucci, *Il mito il rito e la storia*, Roma 1978, pp. 283 sgg. C. Bérard, *Recupérer la mort du prince: Héroisation et formation de la cité*, in *La mort*, cit., pp. 89-105.

[47] Pausania, I 39-44; sul tema cfr. F. Bohringer, *Megare. Tradition mytique, espace sacré et naissance de la cité*, « ACl », 1980, pp. 5-22.

l'oracolo di Delfi (il riconosciuto centro metapolitico di coordinamento delle poleis), per chiedere come ottenere *eudaimonía*, felicità, o meglio, etimologicamente, buon rapporto con i *daímones*, gli esseri soprannaturali, le potenze diverse. La risposta dell'oracolo è ambigua: li invita a tenere consiglio, *boulé*, con i più, *metà ton pleiónon*, comune designazione della folla sempre crescente dei trapassati. Così infatti l'oracolo è interpretato, e i megaresi costruiscono il loro *bouleutérion*, l'edificio che ospita il consiglio, proprio sulla tomba degli eroi, il *táphos tôn heróon*. Il plurale indica in questo caso la trasposizione di qualità di tutti i morti nella collettività particolare degli eroi: l'oracolo e l'ordinamento politico nuovo permettono la creazione, l'impianto della « nuova categoria »: gli eroi della città. Ma poco prima lo stesso Pausania aveva ristretto di molto il numero degli eroi: la tomba sotto il *bouleutérion* è in realtà la sepoltura di Tymalkos, figlio dell'eroe eponimo Megareus. In compenso, altri luoghi importanti della città conservano altre tombe « eroiche », o meglio tombe di personaggi importanti, più antichi dell'ordine costituzionale attuale, quell'ordine che prende « simbolicamente » l'avvio dalla loro morte. Così altri due personaggi importanti delle famiglie « regali » precedenti, Euippos figlio di Megareus e Ischepolis, figlio di Alcathoos sono sepolti sotto il pritaneo.

A questo racconto, così « semplificato », di fondazione di un culto eroico con contrassegno tombale in chiave esplicitamente politica, ne possono corrispondere altri. Si sa per esempio che in seguito all'esortazione di un oracolo, Licurgo, il famoso fondatore della costituzione di Sparta, istituì un culto per Menelao e altri eroi[48]. Si tratta del culto nel Menelaion — il santuario di fine VIII secolo ricordato da Pausania e riportato alla luce dagli scavi —

[48] Eusebio, *Praep. Ev.* 5, 28; Pausania, III 19, 9.

dove il marito di Elena veniva venerato insieme alla mitica sposa [49].

Del resto anche Agamennone, il capo dell'esercito acheo, era oggetto di un riconoscimento cultuale, come attesta un tempietto contenente una serie di graffiti arcaici, a un miglio circa dall'acropoli di Micene [50].

Ma questi esempi di « eroizzazione » in atto non sono molto numerosi: le tombe degli eroi dell'epica si confondono con quelle molto più numerose appartenenti a personaggi mitici, come Giacinto, l'eroe del giacinto, il bel giovanetto amato da Apollo, che era al centro di un complesso rituale iniziatico di vasta risonanza, o come altri personaggi, più o meno noti, eponimi ed ecisti per esempio, le cui tombe, secondo una tradizione, dovevano trovarsi nel centro della città [51].

Le tombe degli eroi dell'epos sono sparse un po' ovunque, dalle colonie d'Occidente, dove è particolarmente diffuso il culto di Diomede, al Ponto Eusino, ricco di testimonianze, sino ad età tarda, di un culto ad Achille [52]. Né esse si distinguono dai *mnemeîa* di ogni tipo, intorno ai quali si coordinano previste azioni di culto: offerte di sangue per Foco, l'ambiguo eroe eponimo della Focide che conserva ancora nel nome il segno della sua origine extraumana, o l'offerta di libagioni, da parte delle fanciulle che si apprestano alle nozze, sulla tomba di Ifinoe, morta vergine [53].

Questi e moltissimi altri esempi, che potrebbero es-

[49] A. J. B. Wace, *The Menelaion*, « BSA », 1909, pp. 108-57; H. W. Catling, *Excavations at the Menelaion*, Sparta 1973-1976, pp. 24-42.

[50] J. M. Cook, *The Agamemnoneion*, in « BSA », 1953, p. 30.

[51] *Schol. Pind. Ol.* I 149.

[52] Pausania, II 29, 3; Apollodoro, *Biblioteca* III 12, 6, ecc.

[53] Pausania, I 41 1; altri luoghi celebri legati all'offerta prenuziale sulla tomba eroica, sono Delo, per le fanciulle Iperboree (Erodoto, IV 34), Trezene, per Ippolito (Pausania, II 32, 1); ecc.

sere raccolti e organizzati secondo una tipologia più precisa, indicano come la mitologia eroica nel suo insieme, contrappuntata dal segno esterno, immediatamente visivo, del monumento funebre, costituisca la dimensione necessaria di quel mondo della memoria rispetto al quale le città costruiscono e vivono in modo ampiamente contraddittorio la loro attualità, il loro momento storico.

6. *Parlare per esistere.*

Il richiamo alla funzione permette di riprendere in un'ottica più ampia il problema del mito e della mitologia, cioè del racconto dei fatti degli dei e degli eroi. Al centro dell'attenzione, dallo strutturalismo al poststrutturalismo più recente, questo problema ha visto impegnati storici della religione e analisti del linguaggio, nel tentativo di cogliere i « segreti » meccanismi di riproduzione e soprattutto il « senso » di quell'immaginario che la cultura greca ha creato e fissato, e che è anche l'immaginario della nostra cultura [54]. Una volta abbandonati i sentieri suggestivi del simbolo e dell'allegoria percorsi da antichi e moderni, alla ricerca del significato, del messaggio del racconto, del testo, ci si è trovati dinanzi alla necessità di capire in primo luogo la funzione e i modi del *mytheúein*, fare, dire, inventare, il mito, cioè parole, su avvenimenti di un tempo precedente, non importa quanto, ma concluso.

Parlare di un tempo finito, creare memoria, fissare e stabilire il momento *dal quale* cominciare: su tutto questo si può costruire, sia pur tra molte incertezze, una definizione globale e preliminare, che distingua in primo luo-

[54] Basterà ricordare solo il più recente contributo di M. Detienne, *L'invention de la Mythologie*, cit. n. 10, *passim*; per il resto, la Bibliografia (oltre, pp. 179 sgg.).

go il valore operativo del *mýthos*: prima di ogni distinzione tra « verità » e « menzogna » o peggio, tra « arazionalità » e « razionalità ». Del resto questa è la portata ideologica della dimensione mitica riconosciuta da Platone, l'inventore della famosa antitesi tra *mýthos* e *lógos*, fantasia e verità, razionale e irrazionale, che nella sua città nuova — la città ideale — affida il fare mito ai fondatori, agli *oikistaí*, non più ai poeti [55]. Più precisamente saranno gli *oikistaí* a controllare la produzione dei poeti ridotti a meri compositori, badando all'osservanza di una serie di parametri, *týpoi*, definitivamente prefissati che dovranno per esempio garantire la difesa degli dei, o meglio di un divino che si proietta ormai come un paradigma unitario di bontà e giustizia.

Ma noi sappiamo che la città di Platone non è la città greca, e sappiamo quindi che un discorso fatto di *týpoi* e paradigmaticamente etico non è un discorso « vero », quindi non è *mýthos* autentico. Potrà fornire quei racconti edificanti da raccontare ai ragazzi ma non è quel discorso più ampio che consiste essenzialmente nell'accettazione di una realtà nella sua dimensione cosmica, antropologica, politica, così come si presenta, rispetto alla quale tuttavia gli uomini si considerano liberi di agire secondo la varietà delle consuetudini o la misura della consuetudine, del *nómos* panellenico.

Un dio assolutamente « buono » non potrà né vorrà essere coinvolto in quella serie di avventure contraddittorie e violente nelle quali gli dei politeistici si rivelano

[55] Platone, *Repubblica* II 379a; in particolare cfr. L. Brisson, *Platon les mots et les mythes*, Paris 1982, pp. 56 sgg. e *passim*; D. Sabbatucci, *Aspetti del rapporto mythos-logos nella cultura greca*, in *Il Mito greco*, cit., pp. 57-62. Sul rapporto tra mito e ideologia costituita in « religione », operante, affidata « a un corpo di produttori specializzati » di un prefissato discorso (corpo sacerdotale come « casta » o piuttosto gruppo a sé) cfr. P. Bourdieu, *Le pouvoir symbolique*, in « Annales ESC », 1977, pp. 405-11.

spesso come esseri deboli, sconfitti, ingannatori o a loro volta sopraffattori e violatori di ogni regola etica, anche la più basilare, sino a divenire incestuosi e perfino cannibali [56]. Il nuovo tipo di dio dovrà evitare in primo luogo il mito, inteso come lungo e complesso racconto, sfaccettato secondo le mille varianti del « meraviglioso », per esprimere l'incolmabile lontananza di qualità tra il divino e l'umano. Una lontananza che richiede, da parte degli dei, o in senso più ampio degli esseri sovrumani, la violazione di ogni interdetto, di ogni tabu; allo stesso modo che sul piano sociologico, è obbligatoria, nella costruzione di un sovrapotere, la rottura degli abituali parametri di comportamento etico del gruppo, dall'incesto sororale dei faraoni egiziani alle violazioni imposte ai re « tribali » africani studiati dalla moderna etno-antropologia [57]. Comportamenti di dei e di tiranni: sono entrambe situazioni dalle quali l'uditorio delle città voleva — teoricamente almeno — essere equidistante.

I miti di Omero e di Esiodo, come quelli dei tanti narratori più o meno famosi, raccontavano dunque la distanza « tra umano e divino », l'incomunicabilità tra il mondo di oggi, quello della storia e della politica, vissuto nel quotidiano della città, e quello in cui agiscono — agirono — dei ed eroi, personaggi « qualitativamente » diversi dai comuni mortali, dai quali li separa « anche » un'invalicabile distanza di tempo. Il mito raccontava dunque al passato situazioni irrimediabilmente concluse che hanno fondato una società che ha voluto interrompere la diretta comunicazione con il suo divino. Tale comunicazio-

[56] Sulla « bontà », virtù necessaria di un dio a-mitico secondo Platone, cfr. D. Babut, *op. cit.*, pp. 82 sgg.

[57] Per la trasgressione come « segno » del potere cfr. L. de Heusch, in *Le Pouvoir et le Sacrée*, Bruxelles 1962; L. Levi-Makarius, *Le Sacré et la violation des interdits*, Paris 1974; L. de Heusch, *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Bruxelles 1972.

ne ora è possibile solo attraverso la mediazione del rito sacrificale o mediante il complesso codice dei segni e dei responsi oracolari, mezzi che tendono ad abolire ogni personale pretesa di uscita dai comuni parametri regolatori della vita collettiva.

Nonostante ciò è interessante osservare come il mito irrompa nella storia, nel presente, laddove per meccanismi previsti si aprono vie di accesso a condizioni « extraumane », quindi simili a quelle degli eroi, dei personaggi dei miti.

Ma ritorniamo agli eroi e a « come si diventa eroi ». Questo processo che dovrebbe essere solo consentito nel « tempo del mito », è in realtà consentito anche nel tempo storico, sia pure come modalità eccezionale, come « segno » di infrazione. In genere esso si manifesta nella sepoltura nel centro, nell'agorà, che esteriorizza il processo di eroizzazione di personaggi noti e meno noti. Così accanto a esseri mitici come Foroneo, primo uomo e primo inventore del fuoco al posto di Prometeo onorato nell'agorà di Argo, o eroi epici e tragici come Oreste a Sparta, personaggi come Erodoto, Temistocle, Brasida, Taltibio, si vedono riservare onori « straordinari » da città diverse [58]. Tale processo non si limita al segno cultuale, o alla semplice memorizzazione, ma investe da vicino anche il racconto, il *mýthos*. E se Atene risolve l'« eroizzazione collettiva » dei suoi morti per la patria usando magistralmente lo stereotipo dell'elogio funebre, come ha ben dimostrato Nicole Loreaux, altrove è ancora alla parola poetica che viene affidato, su una certa committenza, il compito di raccontare e memorizzare. Si pensi alle vittorie nei grandi giochi panellenici: qui il discorso mitico, raccontando le vicende dell'atletismo, o

[58] Liste in R. Martin, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris 1951, pp. 195 n. 2, 200 n. 5; Paus. II 15, 5, ecc.

meglio di alcuni atleti, rientra con piena libertà nella dimensione della storia.

7. *La fabbrica degli dei.*

Non prenderemo in esame l'atletismo aristocratico cantato da Pindaro, ma accenneremo a una serie di esempi particolarmente significativi di vitalità di un discorso mitico « eroicizzante », legato ancora in pieno V secolo, all'atletismo e all'agonistica, lasciando da parte quella « mitologia » dell'agonistica che, come annota Brelich, è un dato inseparabile della biografia eroica tipica.

Il racconto eroico al quale ci riferiamo è un racconto di età storica giunto sino a Pausania (II secolo d.C.); esso ha fornito a Fontenrose gli argomenti per tracciare, secondo schemi di tipo proppiano, una brillante e convincente morfologia dell'eroe come atleta (ma sarebbe più opportuno dire dell'atleta come eroe) [59]. Visitando il sacro recinto di Olimpia, Pausania racconta alcune sconcertanti vicende di personaggi accomunati dal fatto di essere rigorosamente storici e di aver vinto una gara olimpica; le loro vittorie si collocano in un arco di tempo che va dal 496 al 470 a.C. circa. Il vero grande atleta tra loro è Teagene di Taso che avrebbe rastrellato ben 400 corone nei vari tornei di cui era ricco il mondo greco prima di essere coinvolto nelle vicende politiche della sua isola [60]. Gli altri ottengono tutt'al più onorevoli successi in qualche specialità, ma o non hanno nessuno stile, come Glauco

[59] J. Fontenrose, *The Hero as Athlete*, in « CSCA », 1968, pp. 73-103.

[60] Pausania, VI 11; per Teagene identificato con Teogene a Taso, personaggio provatamente inserito nella vita politica, cfr. J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, Paris 1954, pp. 63 sgg.

di Caristo, che vince al pugilato usando il pugno come un aratro [61], oppure sono tanto scorretti da uccidere l'avversario. È il caso di Cleomede di Astipaleia che espulso dai giudici, diventerà pazzo furioso (altro elemento quasi obbligato, come osserva Brelich, di ogni buona biografia eroica) e farà cadere il soffitto di una scuola su 60 bambini [62]. Non è la bravura a Olimpia e neppure una vita particolarmente « virtuosa » a guadagnare a questi personaggi i *mnemeîa* di eroi mitici. In un certo senso basta la partecipazione stessa all'agone per creare le premesse per una « carriera » eroica: il fatto stesso del diritto all'immagine, alla statua, rende gli atleti potenzialmente efficaci anche al di là della morte. Teagene, dopo morto, fa muovere la sua statua di bronzo per vendicarsi di un nemico che di notte veniva segretamente a oltraggiarlo nella pubblica piazza. Euticle di Locri scatena una terribile carestia nel suo paese non tanto o non solo per l'ingiustizia che aveva subìto da vivo (una condanna a morte per tradimento) ma piuttosto per la mutilazione della sua statua. Si placa solo quando questa riceve dalla città onori pari a quelli di Zeus.

La carriera di pugile apre infine ad un altro locrese Eutimo l'ascesa ai vertici del destino eroico, uno splendido matrimonio e la possibilità di sfuggire alla morte, dopo aver compiuto la più qualificante e immancabile delle imprese eroiche, il combattimento con un « mostro », per liberare la città di Temesa dall'offerta annuale di una vergine all'Eroe, il fantasma implacato di un compagno di Ulisse. Per questo sarebbe stato addirittura consacrato dio in vita (*consecratus est vivus sentiensque*).

Sequenza che sembrerebbe evocare un mito lontano,

[61] Pausania, VI 10, 1.
[62] Pausania, VI 9, 6-8; cfr. A. Brelich, *Gli eroi greci* cit., p. 264.

arcaico, se Eutimo non fosse ricordato come vincitore nell'Olimpiade del 484 a.C. [63].

Tutto questo ci fa riflettere sulla perdurante vitalità della parola del mito che in pieno V secolo continua a creare eroi, magari con l'aiuto e il suggerimento dell'oracolo di Delfi, che non manca d'intervenire anche in questo caso, indicando nel pazzo atleta di Astipaleia « il più recente » degli eroi [64]. Ma ci fa riflettere anche sulla funzione dell'agonismo atletico. In concomitanza con il sorgere del mondo delle città lo troviamo puntualmente organizzato nei quattro superagoni panellenici, le cui date di fondazione — dopo gli scontati inizi a opera di personaggi mitici come Eracle, lo stesso Apollo, i prìncipi della spedizione dei sette contro Tebe, Sisifo — si susseguono dall'VIII secolo (il 776 della prima Olimpiade) fino alla (ri)fondazione dei Nemeia nel 573.

Oltre all'importante ruolo di meccanismo di controllo, o mediazione e creazione di rapporti interpolitici, questi agoni paiono rispondere anche a un altro intento; essi offrono infatti l'unica via alla riaffermazione storica di un possibile « destino eroico », paragonabile ai destini raccontati, mitici, definitivamente trascorsi, degli eroi morti del tempo che fu. Opportunamente, a Olimpia come a Nemea, nella zona dell'Istmo e a Delfi, i grandi giochi si concentrano intorno a tombe che sono rispettivamente, nell'ordine: di Pelope, eroe eponimo del Peloponneso e « primo re »; di Ofelte-Archemoro, il bimbo ucciso dal serpente per trascuratezza della nutrice e sepolto dai prìncipi tebani; di Melicerte, figlio della suicida Ino, trasformato nella divinità marina Palemone; e infine di Pitone, la *drákaina* uccisa da Apollo nella sua lotta per impadronirsi del sito di Delfi.

[63] Per i due locresi cfr. Callimaco fr. 84-85 Pf. - Euseb. *Praep. Ev.* 5, 34; Pausania VI 6, 4-6; Callimaco fr. 98 Pf.
[64] Cfr. A. Brelich, *Gli eroi greci* cit., pp. 95 sgg.

Piuttosto che derivazione e sopravvivenza di antichi e principeschi agoni funebri, i quattro maggiori sistemi agonistici panellenici sembrano utilizzare i quadri delle competizioni atletiche in maniera dialettica rispetto alla città, offrendo, in rapporto a uno spazio comune già ripartito secondo le prefissate norme delle singole *politeíai*, uno spazio comune da ripartire secondo norme che ciascun competitore, di qualsiasi città, troverà fissate da un unico codice rispetto al quale potrà provare la sua personale abilità.

Una lettura più ravvicinata degli stessi miti di fondazione dei singoli giochi, che qui non è possibile, potrebbe chiarire l'interdipendenza e la non casualità dei riferimenti mitico-ideologici che collegano tra di loro una struttura agonistica di qualificazione regale (Olimpia) a una di qualificazione magico-religiosa (Delfi, il centro sacrale mantico), includendo ambigue ma evidenti strutture iniziatiche al fondo dei giochi Istmici e Nemei (in entrambi i casi soggetto è un fanciullo che cambia nome e stato).

Tuttavia uno studio globale che tenga conto dei valori strutturali soggiacenti alla « scelta » dei quattro centri emblematici dell'atletismo greco, non è ancora stato fatto, anche se si è più volte studiato lo « spirito agonistico » dei Greci [65].

L'atletismo metapolitico di età arcaica e classica si pone in funzione dialettica rispetto all'agonismo guerriero degli eroi, proponendosi nell'attualità come « unico » mezzo, consentito e indiscusso, per creare — ritualmente — eroi, e di conseguenza offrire occasione per fare ancora mito. Ma sono vie appunto prefissate e sorvegliate, coordinate secondo i tempi di un super calendario riconosciuto collettivamente.

[65] Cfr. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, pp. 173 sgg.

L'atletismo — come d'altra parte e su piani diversi il complesso dei *mystéria* — appare insomma come uno dei mezzi attraverso i quali il mondo delle città media le sue contraddizioni e prepara i canali di recupero delle trasgressioni; consentendo ai singoli la conquista di una « eccezionalità » intollerabile per i limiti imposti dalla città iso-eunomica, preparando situazioni di compensazione collettiva e individuale (sempre in chiave metapolitica, spesso anche escatologica) alle diverse categorie di esclusi.

Capitolo terzo

L'ORGANIZZAZIONE DEL SACRO: SACERDOTI, RITI, FESTE

1. *Il sacro come servizio.*

Sin dalla celebre monografia di Fustel de Coulanges sulla città antica (1864), il rapporto tra città e religione, e organizzazione del sacro, appare come un dato di primaria importanza per comprendere nel suo insieme la multiforme e contraddittoria realtà storica delle poleis greche. Per creare una città — dice Aristotele nella *Politica* — bisogna riunire i culti privati in un piccolo gruppo di culti comuni (*koiná*) [1].

Si potrebbe discorrere a lungo su questa affermazione di Aristotele e sul suo contesto (la fondazione di una città a costituzione democratica); ma qui è importante sottolineare lo stretto rapporto, sul piano teorico, tra l'organizzazione del culto e quel fine primario di tutti i tipi di città che è il raggiungimento del *koinón*, il rapporto di comunanza, in cui si risolve il « vivere bene », fine ultimo di ogni comunità politica e richiesta ultima di ogni azione rituale rivolta alle potenze soprannaturali [2]. Aristotele afferma così, in senso lato, quello che sarà l'assioma di base della teoria sociologica di Durkheim sull'« origine » del sacro come risposta alle esigenze dell'uo-

[1] Aristotele, *Politica* 1319b.
[2] Ivi, 1252a.

mo sociale, e indica, nel contingente teorico, che il « sacro » deve prima di tutto essere inteso quale servizio per la comunità; da questo deriva che i sacerdoti devono essere considerati prima di tutto come pubblici funzionari [3]. In tal senso gli *hiereís* e le *hiéreiai* dei vari culti cittadini appaiono inseriti in una rete di rapporti funzionalmente molto diversi da quelli previsti per i sacerdoti dei complessi templari di età micenea.

Non esiste uno studio d'insieme recente sul sacerdozio greco, e le nostre osservazioni sono pertanto del tutto preliminari.

Essere sacerdote non comporta, tranne che in casi del tutto particolari, come i grandi centri oracolari (Delfi inclusa) e quelli degli dei guaritori, un estraniamento dalla vita pubblica, quotidiana, cittadina.

Come uno dei requisiti richiesti per l'investitura sacerdotale ordinaria è essere cittadino e di buona famiglia, così l'esercizio della carica sacerdotale è uno dei modi per esercitare virtù civiche. Assolta questa prima condizione, che riguarda i culti propriamente cittadini (con ovvia esclusione di quelli importati, stranieri), l'inserimento nella categoria degli *hiereís* non è tuttavia così semplice e aperto. Esattamente come l'accesso alle cariche pubbliche passa attraverso il diritto di partecipazione a *certi* culti. È il caso degli arconti che per accedere all'incarico devono giurare di aver parte al culto di Zeus *Herkeîos* e Apollo *Pátroos* e degli antenati [4]. Esistono culti, o anche particolari mansioni cultuali che, per la loro stessa varietà morfologica e la varietà delle tipologie divine di un pantheon politeistico come quello greco, richiedono una di-

[3] Ivi, 1329a.

[4] J. Martha, *Les sacerdoces athéniens*, Paris 1881; B. Jordan, *Servants of the Gods. A Study in the Religion, History and Literature of the Fifth Century Athens*, Göttingen 1979.

versificazione di competenze tali da provocare una certa specializzazione degli operatori del sacro.

Questa osservazione di fondo potrebbe in certa misura fornire una « spiegazione » al problema della ripartizione di alcuni culti e cariche sacerdotali tra i famosi *géne* attici, intesi come « pseudofamiglie » sacerdotali che si dividono un'articolata serie di competenze cultuali della città: dalla liturgia più segreta dei misteri eleusini (Eumolpidi, Kerykes, Fillidi) alla fornitura di personale specializzato (per tradizione) a eseguire certi atti di culto fondamentali (per esempio tutti quelli riguardanti l'abbattimento del bove, cardine del sacrificio cruento e asse ideologico portante del sistema cultuale cittadino).

Un altro passo della *Politica* in cui Aristotele cerca di tracciare una sintesi indicativa del « servizio divino », considerato come momento integrativo fondamentale della comunità politica, non nasconde una certa confusione di fondo tra una *hierosýne* intesa come servizio sacerdotale in sé e una serie di magistrature sacrali che dovrebbero fungere da semplici organi di controllo ma che in realtà sono qualche cosa di più e di diverso. Si tratta dei supervisori, custodi di templi e tesorieri, e di quei pubblici funzionari che derivano la loro funzione, il loro preciso e peculiare incarico, dal focolare comune, ed eseguono secondo la legge i pubblici sacrifici che non possono essere affidati ai semplici *hiereís* [5].

Esiste dunque una religione della città che attraversa, riorganizzandole, forme prepolitiche di religiosità e di culto, e le ridimensiona a suo uso: essa è amministrata in proprio dai detentori delle alte cariche politiche. Aristotele li indica apertamente: arconti, basileis, pritani. Sono magistrature riconducibili tutte a un potere « sovrano » che si pone nel tempo come erede del potere regio

[5] Aristotele, *Politica* 1322b.

e delle sue funzioni; sul piano propriamente storico e strutturale esse esprimono il buon uso politico del sacro.

In particolare il focolare comune, identificato con Estia, la dea vergine che nel mito ha scelto di rimanere in casa, interna e immobile come le impone il suo stato di figlia nubile, diventa il simbolo di quel centro gravitazionale intorno al quale la città organizza il suo spazio comune cercando i mezzi e i modi per ripartirlo tra coloro che con varie modalità, a seconda delle circostanze e dei tempi, rientrano nella categoria degli aventi diritto.

Ad Atene la statua di Estia sta nel pritaneo, non l'unico ma certo il più emblematico dei « centri » pubblici: luogo di riunione dei magistrati, archivio di Stato, tribunale di un certo tipo, custodia del sacro fuoco di Pallade al quale attingevano i coloni prima di partire, ma soprattutto mensa pubblica, luogo dell'ospitalità, dove nell'azione rituale del simposio poteva rinnovarsi puntualmente l'atto fondamentale di solidarietà che lega i membri di ogni *hestíasis*, di ogni banchetto [6]. È questo anche il luogo privilegiato di ogni *xenismós*, dell'incontro con lo straniero, con l'ospite; come quello, mitico ed emblematico, avvenuto ad Atene, quando re Pandion e i suoi accolsero Oreste, impuro e folle, permettendo così che si sciogliesse definitivamente il miasma del matricidio, e inaugurando, come vedremo, tutta una serie di importanti modalità [7]. Ma anche altrove, il pritaneo, l'*hestiatórion*, il *thesmotheteíon* e simili, continuano ad assolvere nella prassi della vita quotidiana, il compito rituale di offrire uno spazio per il rinnovamento dei riti di solidarietà tra

[6] Cfr. J.P. Vernant, *Hestia-Hermes, Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci* (1965), in *Mito e Pensiero presso i Greci*, Torino 1970, pp. 85-126.

[7] Su *hestía-xenismós*, cfr. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, p. 30, trad. it., Milano 1983, p. 23.

i membri della stessa comunità-città, altrimenti tra loro stranieri.

Tra i molti esempi di ritualismo politico dei pritanei, vale la pena di ricordare quello di Naucrati, l'antico emporio greco del delta egiziano. Qui pranzano tutti insieme, dice la nostra fonte (Ermia nel libro sull'Apollo Gryneion) in occasione del genetliaco di Estia Prytanitis, durante i Dionisia e in occasione della festa di Apollo Komaios. Indossano abiti bianchi ancor oggi detti pritanici. Si alzano e si inginocchiano seguendo il ritmo delle preghiere patrie recitate dall'araldo, bevono poi ciascuno la sua parte di vino, due *kotýlas* a testa (solo il sacerdote di Dioniso e di Apollo riceve il doppio). Ognuno riceve ancora un pane piatto di farina e un panino detto *kribanítes*, carne di maiale, companatico e una verdura di stagione, due uova, un pezzetto di formaggio, fichi secchi, una schiacciata e una corona. Tutto ciò è fornito dallo *hieropoiós* (delegato ufficiale all'organizzazione della cerimonia). Egli deve stare attento a non fornire più di quanto previsto dal menu fissato, pena una multa da pagare ai *timoúchoi*, i sorveglianti. Nessuno può portare con sé altre cose, e ciò che avanza è distribuito tra gli schiavi. In altri giorni — diversi da questa speciale occasione festiva — il pritaneo è aperto a tutti gli aventi diritto che possono però portarvi le cose che più desiderano. Ricevono tuttavia, a cura dell'amministrazione, mezza pinta di vino [8]. L'esclusione delle donne, a eccezione della flautista, sottolinea con molta coerenza il carattere specifico di rituale maschile, funzionale a quel « club » di uomini per il quale è pensata, nel suo insieme, la città [9].

Tutto questo richiama quel servizio svolto ad Atene

[8] Ateneo, I 149-50.

[9] P. Vidal-Naquet, *Une civilisation de la parole politique*, in *Le Chasseur Noir, formes de pensée et formes de société dans le mond grec*, Paris 1981, pp. 21-35.

dall'arconte re considerato « erede » ufficiale del re della destituita monarchia prepolitica. È difficile dire fino a che punto si spinga l'analogia, ma è vero che l'arconte *basileús*, anche se non è l'unico magistrato coinvolto in azioni sacrali, è presente con incarichi specifici in alcune importanti manifestazioni rituali legate al ciclo dionisiaco e alla preparazione del vino [10]. In questo senso potrebbe essere di notevole interesse un confronto tra la funzione del vino in Grecia e a Roma, dove la vinificazione, posta sotto il patrocinio di Iuppiter (e non di Liber, il Dioniso romano secondo l'*interpretatio*) si collega in modo esplicito alla sfera della sovranità [11].

L'arconte, oltre a prestare la moglie per un sacro amplesso durante la grande festa dionisiaca degli Anthesteria, è coinvolto nella sorveglianza della parte agonistica di tre grosse occasioni festive, i Prometheia, gli Hephasteia, i Panathenaia [12]. Completa significativamente la serie degli obblighi sacrali dell'arconte *basileús*, la sorveglianza sui misteri eleusini, che rivelano, anche per questo particolare, la loro perfetta integrazione nel sistema politico.

Questa affermazione anticipa quanto cercheremo di mettere in luce più oltre a proposito dei cosiddetti culti misterici e in particolare di quelli di Eleusi. Per il momento basterà ricordare che essi non solo cadono sotto la responsabilità diretta di un alto funzionario politico come

[10] Il *basileús* è coinvolto con il vino negli Anthesteria e nei Lenaia (Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi* 57, 1; cfr. L. Deubner, *Attische Feste*, pp. 123 sgg.; cfr. anche K. Kerényi, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, London 1976, pp. 66 sgg., 298 sgg.).

[11] G. Dumézil, *Vin et souveraineté. Fêtes romains d'été et d'automne*, Paris 1975, pp. 87 sg. Ma sul rapporto vino-ubriachezza-regalità cfr. C. Grottanelli, *La prova del buon figlio*, in *Religione e Civiltà, Scritti in memoria di A. Brelich*, Bari 1982, pp. 217-233.

[12] Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, 57 1. Sulle corse con fiaccole ad Atene, cfr. A. Brelich, *Gli eroi greci* cit., pp. 327 sgg. (valore del fuoco cultuale, trasformatore).

il *basileús*, ma che questi è assistito da altri quattro funzionari, due ateniesi in rappresentanza della loro città, e due scelti dai *géne* che forniscono il sacerdozio di base. Al *basileús* spetta anche la scelta delle fanciulle incaricate di tessere il peplo per la dea in occasione dei Panathenaia, e probabilmente anche la scelta delle ragazze che compaiono in funzione di lavandaie nei riti purificatori (Plynteria) e sono incaricate di eseguire nelle acque dell'antico porto del Falero il lavaggio rituale dell'antico *xóanon*, idolo ligneo (in legno di ulivo) della dea [13]. In entrambi i casi si tratta di feste dedicate alla divinità poliade, Atena, la dea che la città ha scelto come modello di autorappresentazione. Il ruolo del funzionario politico nella scelta di una rappresentanza di adolescenti porta in primo piano il controllo sul meccanismo iniziatico di reclutamento delle nuovi classi in vista del rinnovamento necessario del gruppo; inserito nei quadri della organizzazione festiva, esso costituisce, come vedremo, uno degli aspetti più peculiari e interessanti del ritualismo politico.

Oltre agli adolescenti sappiamo che la città provvede a organizzare ritualmente anche i suoi defunti, cioè la città che è stata e che la memoria permetterà di conservare. Non si tratta dei morti illustri che possono anche confondersi con gli eroi singoli, gli ecisti, gli eponimi, e neppure dei morti di famiglia, ma di quella collettività distinta e qualificata che, in una certa proiezione, possono diventare i « morti in guerra, cioè i morti della città tutta » [14]. Per essi interviene l'arconte polemarco che de-

[13] Suda, s.v. *epiopsato*; dati in Deubner, *op. cit.*, pp. 19 sgg.

[14] Senza prendere qui in considerazione il vasto problema del ritualismo funerario pubblico, rimandiamo, per lo specifico ateniese, a N. Loreaux, *L'invention d'Athénes*, Paris 1981 (sul discorso funebre ufficiale), e *Mourir devant Troie, tomber pour Athènes*, in G. Gnoli - J.-P. Vernant (a cura di), *La Mort*, cit., Cambridge 1982, pp. 19-23; cfr. anche J.-P. Vernant, *La belle Mort et le cadavre outragé*, ivi, pp. 45 sgg.

dica loro la colossale offerta sacrificale di 500 capre, destinate in modo specifico ad Artemide Agrotera ed Enyalios (Ares) in un santuario presso Maratona. Il sacrificio avviene il 6 del mese di Boedromion (settembre-ottobre), il giorno dopo l'inizio della grande festa collettiva di commemorazione dei *propri* morti, i riti Genesia, grande festa di lutto privato inserita da Solone nella sua legislatura [15]. La vera e propria ritualizzazione del ricordo collettivo, pubblico, dei morti in guerra, si esplicita però negli Epitaphia, agoni riservati emblematicamente agli efebi, il corpo scelto dei giovani cittadini attraverso i quali si riproduce la città in armi [16]. Anche se non certo esclusiva di Atene, questa scelta della valorizzazione rituale e culturale della « bella morte », assume proprio qui il suo più vasto e operativo significato coinvolgendo, ancora una volta, e in modo inestricabile, i processi del sacro e del politico.

Anche la gestione dei principali santuari è in mano all'amministrazione cittadina che li controlla attraverso gli organizzatori, i guardiani, i tesorieri, i sorveglianti del sacro. Pur non essendo sacerdoti in senso stretto — mancando una « chiesa » manca anche un tipo unitario d'investitura sacerdotale — sono essi i responsabili ultimi della buona gestione di un complesso sacrale: tempio e territorio annesso, rendite e preciso svolgimento delle operazioni rituali [17].

Il breve profilo tracciato da Aristotele non rende certo conto della varietà dei servizi templari, specie nei centri d'importanza panellenica, ma può avere numerose con-

[15] Esichio, s.v. *Genesia.* L'offerta a Gé, madre comune di tutti gli Ateniesi.

[16] Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi* 58, 1: in onore di coloro che sono morti in guerra e dei salvatori della « democrazia » Armodio e Aristogitone.

[17] Aristotele, *Politica* 1322b.

ferme di fondo. Sono frequenti infatti i casi nei quali gli *hiereís* appaiono sottoposti alla supervisione del loro operato da parte di incaricati, per così dire, esterni, e che costituiscono veri e propri corpi a statuto speciale. In alcuni casi, documentati soprattutto a partire dall'età ellenistica, incaricati speciali supervisionano il delicato problema della compravendita dei sacerdozi: un modo di distribuzione di privilegi dall'operatività non irrilevante [18].

Un esempio abbastanza tipico di magistratura religiosa sono i tesorieri di Atena, *tamíai*; ben lungi dall'assolvere a un semplice compito di controllo finanziario, essi sembrano in prima persona responsabili del retto svolgimento delle attività cultuali nell'ambito dell'importantissimo complesso dell'acropoli e della sua difesa.

Per il primo caso ci informano i cosiddetti decreti dell'Hecatompedon redatti certo già nel corso del VI secolo, in età preclistenica, e riconfermati nel corso del V secolo [19]. Sono poteri che vanno dal controllo degli oggetti in bronzo custoditi sull'acropoli e destinati a vari usi cultuali, alla sorveglianza del personale sacerdotale. I sacerdoti, per esempio, non possono accendere da soli i fuochi dei sacrifici né accedere liberamente agli *oíkema*, gli edifici di culto delle singole divinità onorate sull'acropoli. Queste e altre trasgressioni comportano il pagamento di ammende che confluiscono nel tesoro della dea.

2. *Rischi e piaceri del sapere.*

Ma ancora qualche cosa di più specifico contraddistingue lo statuto di questi funzionari speciali. Un noto passo

[18] Particolarmente noto il documento sulla vendita dei sacerdozi a Erythra (III a.C.): Sokolowski, « LSAM », 1955, n. 25, p. 65.

[19] IG, I² 3-4. Cfr. Jordan, *op. cit.*, pp. 19 sgg.

di Erodoto ci presenta i *tamiai* (gruppo di cittadini scelti, reclutati tra gli strati più alti della cittadinanza) come gli unici magistrati rimasti a difendere la città dall'attacco persiano alla vigilia della battaglia di Salamina. Essi avrebbero scelto di rimanere rivendicando a sé l'esatta interpretazione dell'oracolo del dio di Delfi sulla migliore difesa per Atene, contro l'esegesi « personale » del leader emergente Temistocle [20].

Questo episodio, particolarmente importante, rende necessaria qualche breve riflessione sul problema generale della divinazione nell'organizzazione religiosa greca. In una società, in una cultura che accetta la possibilità di conoscere il futuro, il controllo delle tecniche che rendono possibile tale conoscenza diventa un possente mezzo di potere, uno strumento primario di pressione e organizzazione delle decisioni del gruppo [21]. Un simile strumento, particolarmente caro a tiranni o aspiranti tali [22], aveva una collocazione difficile nella Grecia delle città.

Nel mondo omerico la mantica, circondata da precauzioni e diffidenze, è essenzialmente una mantica tecnica, affidata a specialisti che conoscono i « segni » della volontà divina nel volo degli uccelli, nei prodigi, nei sogni. Si pensi al famoso Calcante che accompagna con varie vicissitudini l'esercito acheo e che pur possedendo uno statuto sacerdotale ben definito (è sacerdote di Apollo), pur conoscendo « passato, presente e futuro », deve conti-

[20] Erodoto VIII 51, 21; VII 142, 14.

[21] Cfr. per altro il noto *divinare regale ducebant* di Cicerone, *Sulla divinazione* I 40.

[22] I Pisistratidi manipolano una raccolta di *chresmoí* e sono in ambiguo rapporto con il noto *chresmológos* (interprete oracolare) Onomacrito (Erodoto VII 6). A Sparta solo i re ed i magistrati speciali, i Pythioi potevano consultare gli oracoli (Erodoto VI 57). Secondo la tradizione solo i re a Tebe conoscevano gli oracoli: solo Laio sa il *mánteuma* che incombe sulla sua casa (Pausania 26, 3). Del resto, la « divinazione è sulle labbra dei re », ammonisce la Bibbia (*Proverbi* XVI 10).

nuamente *provare* la sua abilità [23]. Quasi del tutto ignorata è invece (a parte le brevi allusioni nell'episodio della visione « biblica » di Teoclimeno che preannuncia la tragica fine dei Proci), la cosiddetta mantica estatica, o d'ispirazione, creatrice di un potere diretto e personale, autenticato dal riconoscimento di un contatto diretto con la divinità [24]. Paradossalmente potremmo dire che la situazione omerica pare rispecchiarsi nell'organizzazione interna delle città; queste ultime accettano le consuete, piccole pratiche di divinazione tecnico-deduttiva a livello per lo più privato, o utilizzano la scienza dei presagi per quanto riguarda il settore militare, ma tendono a misconoscere o allontanare, comunque a negare personaggi che si vantano di possedere « rivelazioni » personali, segrete e pericolose: si pensi al caso del misterioso Bakis e dei suoi *chresmoí*, nei quali avrebbe previsto con grande anticipo l'invasione persiana, o di Onomacrito, legato ai Pisistratidi e in odore di « orfismo » [25]. Tutto questo perché, in parallelo con il sorgere delle città è sorto il grande centro sacro e interpolitico di Delfi, l'ombelico del mondo, il punto segnato dell'*omphalós* lasciato cadere dalle due aquile partite dalle opposte estremità del mondo [26]. È Delfi che programma il comportamento delle città e dei singoli individui, utilizzando lo strumento perfetto dell'ispirazione estatica attraverso un corpo femminile, quello della Pythia, la sacerdotessa del dio, corridoio di passaggio per una voce divina che una volta giunta, per quel tanto di inevitabilmente ambiguo che è proprio del linguaggio degli

[23] Calcante per parlare chiede protezione ad Achille (Il. I, 74 sgg. e *passim*); cfr. n. 13.

[24] Erodoto, VIII 20, 77; IX 43, VII 6, cfr. Platone, *Fedro* 244b e *passim*. Ma vedi anche Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it., Firenze 1972², *passim*.

[25] I. M. Oliver, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore 1950, *passim*.

[26] Pindaro, *Pitica* IV 6 e *schol. ad l.*

dei, potrà essere ancora oggetto di controverse interpretazioni [27]. Al *mántis* succede l'*exegetés*, (nel senso etimologico del termine) alla prova dell'abilità tecnica si sostituisce la misura dell'influenza politica e... della volontà divina [28].

Nel caso ateniese i *tamíai* che con il loro comportamento sottolineano quel diritto all'esegesi che era proprio degli eupatridi, falliscono. Ha invece ragione l'uomo nuovo, né potrebbe essere diversamente: con Temistocle, colui che ha interpretato esattamente l'ambiguità dell'oracolo pitico, inizia il grande secolo dell'Atene democratica, difesa dal muro di legno della sua flotta a Salamina, nell'esterno del mare, mentre crollano emblematicamente le improvvisate difese interne di legno che avevano ristretto la città all'acropoli; dietro queste difese si erano nascosti gli ultimi *exegetai* di diritto, i nobili tesorieri, insieme, significativamente, a un gruppo di poveri, quasi a segnalare la definitiva emarginazione di un certo tipo di organizzazione del potere.

L'episodio non pone certo fine alla carica dei *tamíai*, né definisce compiutamente la complessa articolazione dei diritti di esegesi dello strumento oracolare centralizzato. La violenta polemica, ravvivata da spaccati comici di notevole efficacia, che Aristofane conduce contro gli interpreti indipendenti di oracoli, i *chresmológoi*, evidentemente attivi ai suoi tempi, tra i quali spiccano ambigui personaggi come Lampon, di cui sono ben noti gli stretti rapporti con i centri di potere, è una preziosa testimo-

[27] P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950; G. Sissa, *La Pizia: imagini di una mantica amorosa e balsamica*, Aut-Aut, 1981, pp. 193-213.

[28] Il « primo » *exegetés* sul piano mitico è Oreste (!): Eschilo, *Coefore* 940; l'*exegetés* per eccellenza è lo stesso Apollo, almeno ad Atene, IG I² 78: 431 a.C.; cfr. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954, pp. 194 sgg.

nianza della vivacità del problema verso la fine del V secolo [29].

Il caso di Salamina può essere tuttavia ritenuto emblematico di una conflittuale utilizzazione interna del sovrannaturale, inteso come garante di una capacità conoscitiva e decisionale diversa, il cui riconoscimento ha grande peso nella fissazione di meccanismi di controllo stabili ed estesi. Da qui la cautela che le città mostrano nei riguardi del cosiddetto sacro, evidente nella cura con cui si evita, per esempio, la costituzione di una « classe » sacerdotale come pure accadde in altri sistemi politeistici dall'India all'Egitto, per citare i casi più noti, ma anche in buona misura nelle « città » sumere e accadiche, a partire dall'età del bronzo.

L'esistenza e il funzionamento dei grandi centri oracolari, anche al di fuori di Delfi — ci riferiamo ai famosi santuari apollinei dell'Anatolia (Clario di Colofone, Didymeion di Mileto) come ai centri oracolari di Zeus, da Dodona all'oasi di Siwa — permette una specializzazione e insieme un preciso controllo della più importante delle tecniche del sovrannaturale, la divinazione. E anche se molto si è scritto intorno a questi « centri » di manipolazione del potere, e in particolare su Delfi, il quadro d'insieme e l'articolazione analitica degli interventi specifici costituiscono un campo d'indagine ancora aperto soprattutto se teniamo conto che attraverso la mediazione oracolare si articola e si pone in atto, con la fondazione di leggi e di culti, gran parte della regolamentazione della stessa vita politica [30].

[29] Su Lampon e il celebre scontro con Anassagora a proposito del prodigio dell'ariete unicorno che avrebbe « segnalato » il potere assoluto (anticostituzionale) del leader del momento, Pericle, cfr. Plutarco, *Vita di Pericle* 6; Suda, *s.v.* Cfr. anche Aristofane, *Pace* 1063 sgg.; *Cavalieri* 123-1003; *Uccelli* 962 sgg.

[30] In generale, sugli oracoli, cfr. H. W. Parke, *Greek Oracles*, London 1967. Più specifici: H. W. Parke, *The Oracles of Zeus*,

Tuttavia questi centri operano in certo modo al di fuori delle logiche interne proprie delle singole città con le quali intrattengono tuttavia rapporti ritualmente controllati. E sembra essere questo anche il caso dei santuari asiatici di Klaros e Didyma che pure si trovano strettamente legati, quasi santuari extraurbani, alle città vicine Colofone e Mileto, ma acquistano entrambi risonanza panellenica [31]. Mentre la stessa Delfi, almeno a partire da un certo momento, risulta legata ad Atene, da un rapporto preferenziale; tale rapporto si manifesta nello snodarsi processionale della Pythais, lungo un sentiero sacro, ben collaudato nel mito e nel rito, ogniqualvolta speciali osservatori, i Pythaistai ne davano l'annuncio sulla base dell'osservazione di alcuni segni presso l'altare di Zeus Astrapaios [32].

Nella realtà quotidiana e operativa della vita cittadina, l'operatore del sacro invece si confonde, e sfugge per così dire la possibilità di dare una definizione del suo statuto in senso unitario.

3. *I servizi speciali.*

In questo senso potremmo anzi insistere nel dire che l'unica caratteristica unitaria nell'esercizio dei vari tipi di sacerdozio — a parte casi eccezionali come i culti stranieri — è il possesso della cittadinanza, accompagnato spesso dall'appartenenza a una famiglia o pseudofamiglia, che conferisce il monopolio di un certo culto: si pensa

Oxford 1967; per Delfi H. W. Parke - D. E. W. Wormell, *The Delfic Oracle*, Oxford 1956. Vedi anche l'interessante capitolo sul tema in R. Martin-H. Metzger, *La religion grecque*, Paris 1976, pp. 43 sgg.

[31] Ancora insostituita la classica opera di Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris 1924; articoli informativi di L. Robert e R. Martin in Ch. Delvoye - G. Roux (a cura di), *La Civilisation grecque de l'antiquité à nos jours*, Bruxelles 1970, I, pp. 305-12.

[32] Cfr. Strabone, IX 2, 11; Deubner, *op. cit.*, p. 203.

naturalmente al già citato caso dei *géne* sacerdotali attici, cioè a quel gruppo di « famiglie » cui spetta di diritto — senza bisogno di compravendita o di nomina —, una notevole serie d'importanti mansioni sacrali [33].

Senza addentrarci nello spinoso problema della origine e funzione dei *géne* nella città, basterà notare che essi, garantendo il perfetto funzionamento di una serie di atti cultuali indispensabili, ne assicurano la permanenza. I *géne* non fungono infatti solo da schemi di reclutamento di sacerdozi specifici (per esempio il sacerdozio a vita nell'amministrazione dei *mystéria* eleusini, per gli Eumolpidi e i Kerykes, e quello, con ogni probabilità sempre a vita, per la sacerdotessa di Atena Poliade, da scegliere tra le donne degli Eteobutadi) ma hanno anche un coinvolgimento diretto nella fondazione di alcune pratiche rituali di fondamentale importanza.

Ci riferiamo al rapporto di alcuni *géne* (come Thaulonidai, Kerykes e gli stessi già nominati Eteobutadi) con la pratica del sacrificio cruento nella sua specificità di atto regolatore della vita attuale e cittadina, come si riflette nell'emblematica festa dei Bufonia, o uccisione del bove, dedicata ad Atene e in altri centri a Zeus Polieus, a Zeus nella sua qualità di « dio della città » [34].

Il sacrificio cruento ha un valore centrale nella fondazione e regolamentazione della vita politica. Ma la sua esecuzione non è obbligo assoluto e inevitabile del sacerdote e della sacerdotessa nella loro generica funzione di *hiereús* e *hiéreia*. Essi si occupano essenzialmente dello *hierón* sacro inteso latamente come tutto ciò che viene sottratto all'indeterminatezza del comune, del « non discreto » (in senso etimologico), per essere inserito in quella

[33] Cfr. da ultimo D. Roussel, *Tribu et Cité*, Paris 1976.

[34] J.-L. Durand, *Le rituel du meurtre du boeuf laboureur et les mythes du premier sacrifice animal en Attique*, in *Il mito greco* cit., pp. 121-34; in generale, cfr. M. Detienne - J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, trad. it., Torino 1982, *passim*.

sfera sulla quale poi s'innesterà una più complessa articolazione di valori espressa attraverso la semantica, a volte contraddittoria, di termini come *hósios* (pio, sul piano del rispetto delle regole), *hagnós* (puro), cui fanno riscontro sul piano rituale e pratico *eusebés* e *katharós* [35]. Questo anche se ricordiamo che specificamente *hiereúein* ha il senso specifico di abbattere (la vittima sacrificale) e *hiereîon* è la vittima per eccellenza, destinata agli dei olimpii e all'alimentazione.

Vedremo più oltre come il mito di fondazione dei Bufonia, che stabilisce tra l'altro la distribuzione delle parti nell'esecuzione di quell'atto considerato « pericoloso » che è l'esecuzione di un sacrificio cruento, affidi tale atto non a sacerdoti qualsiasi ma a personaggi che appaiono costituire categorie non più « famiglie ». I Kerykes, per esempio, sono sì un importante *génos* ateniese che si tramanda la seconda carica per importanza nel sacerdozio eleusino; ma tra loro si reclutano i primi *mágeiroi*, « cuochi », personaggi di collocazione assai ambigua nella considerazione globale di un certo filone del pensiero greco. Mentre i Thaulonidi hanno nel capostipite Thaulon, il primo *bouphónos*, « l'uccisore del bove », cioè lo specialista per eccellenza del sacrificio cruento, fondatore della categoria dei *boutýpoi* [36].

È dunque impossibile individuare un elemento unitario che qualifichi lo statuto sacerdotale. Ma possiamo

[35] J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958, pp. 22 sgg.; J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire du sacrifice en Grèce des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966. Per l'opposizione in realtà molto sfumata di *hierà* e *hósia* come sacro-profano, cfr. A. Maffi, *Tà hierà kaì tà hósia. Contributo allo studio della terminologia giuridico sacrale*, in Symposion 1977 (Chantilly 1-4 giugno 1977), Köln 1982, ed. J. Modrzjewski-D. Liebs, pp. 33-53.

[36] Deubner, *op. cit.*, p. 161.

accennare ad alcuni elementi variabili che spesso assumono valori specifici.

Uno è la durata. Il sacerdozio come carica « politica » è soggetto a una limitazione nel tempo. Esistono naturalmente i sacerdozi permanenti, occupati dagli *statoí*, ma si tratta solitamente del personale dei grandi santuari (soprattutto orientali) e dei centri oracolari e terapeutici. Sono nominati a vita gli *hósioi*, i sacerdoti del collegio dirigente di Delfi, i « graditi agli dei » noti da epigrafi tarde ma certo esistenti assai prima. È nominata a vita anche la Pizia, strumento primo della consultazione oracolare, così come sono nominati a vita, o per un periodo assai lungo, il *thespiódes* e alcuni sacerdoti dell'altro grande centro oracolare di Apollo, il Clarion di Colofone [37]. Ma non è possibile tracciare qui una panoramica, sia pure approssimativa, della durata delle diverse cariche sacerdotali, come non è possibile passare in rassegna l'insieme degli obblighi, anch'essi molto vari, che i sacerdozi comportavano: astensione da certi cibi, digiuno, astinenza sessuale, abbigliamenti particolari, ecc.

La tabuizzazione del sacerdote, che proprio attraverso la qualità dei divieti, potrebbe qualificare lo specifico del « sacrale » coinvolto, è in realtà quasi sempre assai generica. Niente di simile, in Grecia, alla pesante serie di divieti che costringe in Roma la coppia del Flamen Dialis e sua moglie a una condotta di vita del tutto anormale [38]. Tuttavia esistono alcuni casi di costrizioni molto precise, anche per pubblici funzionari, ma fuori dalla sfera sacrale: l'arconte di Platea, per esempio, abitualmente non può toccare ferro e deve indossare solo abiti bianchi [39]. La sacerdotessa di Atena Poliade non può mangiare for-

[37] Sugli *hósioi* cfr. G. Roux, *Delphes son oracle et ses dieux*, Paris 1976, pp. 53 sgg.
[38] Lista in Aulo Gellio, *Noctes Atticae* X 15.
[39] Plutarco, *Vita di Aristide* 21.

maggio, e in particolare formaggio locale, mentre il sacerdote di Poseidon a Megara non mangia pesce[40]. In linea di massima le proibizioni sono limitate nel tempo e coincidono in buona parte con le precauzioni previste per i frequentatori di luoghi sacri: purità generica ottenuta con le abluzioni, astensione temporanea dell'attività sessuale, spesso abbinata all'estensione, sempre temporanea, da certi cibi come aglio, maiale, pesce affumicato. Gli esempi, anche da epigrafi, sono numerosi[41]. Un capitolo a parte riguarda infine la serie di proibizioni che allontana dal culto le donne incinte e specialmente le puerpere prima che siano stati compiuti i riti di purificazione e siano trascorsi i periodi previsti[42].

Un caso interessante è quello dei sacerdozi affidati a ragazzi e ragazze in età preadolescenziale o adolescenziale, con scadenze spesso espressamente previste al raggiungimento della maturità, o per le ragazze, al momento del *gámos*. Si pensi alla sacerdotessa di Tegea (Arcadia) che mantiene la carica *prìn hebáskein*, prima del raggiungimento della maturità fisiologica (?) o alla sacerdotessa di Atena a Calaureia, che presta servizio sacerdotale sino al matrimonio, e a molti altri ancora[43]. Ma questi e altri casi s'inseriscono nel più vasto complesso dell'organizzazione rituale dei giovani; più che rappresentare esempi di

[40] Ateneo, IX 375; Plutarco, *Q.C.* 730.

[41] Sokolowski, « LSCG », 1969, nr. 55, p. 106. Molti dati interessanti in Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, RGVV, Geissen 1910; P. E. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, RGVV, Giessen 1929.

[42] Sull'impurità femminile già Esiodo, *Opere* 753, e il commento di Proclo *ad l.*; per la partoriente si faceva uso della *krámbe*, il cavolo a scopo purificatorio (Ateneo, IX 370c). Altri dati in Wächter, *op. cit.*, p. 25; L. Moulinier, *Le Pur et l'Impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris 1952, pp. 61-71.

[43] Pausania, VIII, 47, 2; II 33, 2. Altri casi in E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, RGVV, Giessen 1910.

sacerdozio affidato a puberi o impuberi, sono servizi, sono tappe che progressivamente, nella logica del passaggio iniziatico, avvieranno i giovani, senza troppi contrasti, all'accettazione finale nel gruppo. A questo tipo di servizio appartiene anche il sacerdozio per l'Apollo Ismenios a Tebe affidato a un ragazzo di bell'aspetto e nobile famiglia cui competeva anche il ruolo di *daphnephóros*, portatore del sacro alloro, o, più precisamente del ramo di ulivo ornato di nastri, palle a rami di alloro durante i riti annuali della *daphnephoría* [44].

Solo in alcuni casi limite i divieti sono veramente pesanti. Pausania ricorda l'obbligo dell'*hagisteúein* (« essere puri astenendosi da... ») per il sacerdote e la sacerdotessa di Artemide Hymnia a Orcomeno in Arcadia. Per tutta la vita essi devono mantenersi casti e sottostare a tutta una serie di limitazioni assai gravi nella vita quotidiana: non si lavano, non vivono secondo le regole degli altri, non possono entrare in una casa privata [45]. Si tratta comunque di un caso limite, che rappresenta una condizione sacerdotale completamente rovesciata rispetto alla vita normale e certamente estranea alla tradizione sacerdotale greca. Non a caso Pausania li paragona agli Esseni, una categoria di sacerdoti speciali, gli « addetti al focolare » del grande santuario dell'Artemide di Efeso. Egli si riferisce cioè a un complesso politico-culturale diverso, in certo senso opposto rispetto al paradigma politico offerto per esempio, per quanto riguarda il problema città-tempio, da Atene. Efeso è una polis che, in certa misura, coincide con il santuario, o comunque ne segue assai da vicino le oscillazioni, anche se sarebbe errato definirla una città

[44] Pausania, IX 10, 4; Proclo, in *Biblioteca di Fozio* 239; Nilsson, *G. F.*, p. 164.
[45] Pausania, VIII 13, 1.

santuario [46]. Si potrebbero anche ricordare i Selloi, *hypophétai* dello Zeus oracolare di Dodona, il più antico degli oracoli che hanno l'obbligo di non lavarsi mai i piedi [47]. Ma si tratta di un paragone « mitico » simmetricamente distante dai casi di Efeso e dell'Arcadia.

Un altro caso particolare — che ha fatto spendere molto ingegno agli antichi e ai moderni — è il servizio templare cui erano costrette le fanciulle locresi (della Locride Opunzia), per espiare lo stupro commesso da Aiace Oileo su Cassandra: erano costrette a un « servizio » a vita nel tempio di Atena a Ilio, che dovevano raggiungere di nascosto, per vie trasverse, pena la vita [48].

Questi, e qualche altro caso che potrebbe aggiungersi, non alterano il quadro di un servizio sacerdotale perfettamente inserito nella normale vita cittadina. Gli esempi più complessi e diversi riguardano invece tutti contesti esterni al mondo greco delle città: la solita Efeso, per esempio, dove la massima carica sacerdotale, tenuta dal Megabyzos, comportava la castrazione rituale [49].

[46] Cfr. ancora S. Mazzarino, *Fra Oriente ed Occidente*, Firenze 1947, pp. 204 sgg. Sarebbe interessante una rilettura globale dei dati mitici di fondazione per una « collocazione » più precisa del ruolo di questo singolare complesso (Efeso, santuario e *ásylon* strettamente legato alle vicende politiche, è fondazione amazzonica, secondo una insistente variante del mito; il suo sacerdozio pare legato all'obbligo dell'eunichismo, castrazione, dato essenzialmente « violatore »).

[47] Allo Zeus di Dodona si rivolge in preghiera Achille in un noto passo dell'*Iliade* (XVI 220).

[48] Achille Tazio, XXXI 24; Lyk. Alex. 1141-1173 e *schol.* Callim. in Plut. Mor. 577 (= Pf. 35) ecc. Cfr. P. Vidal-Naquet, *Les esclaves immortelles d'Athena Ilias*, in *Le mond grec, Hommages a Cl. Preaux*, Bruxelles 1975, pp. 496 sgg. Per rapporti con presunti riti di prostituzione sacra (capitolo molto complesso che richiede ancora un approfondimento generale dei dati) cfr. a Locri Epizefiri, G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze 1924, pp. 235 sgg. Raccolta di dati nell'articolo *Prostituzione* del *Novissimo Digesto Italiano*, a cura di E. Cantarella, Torino 1966.

[49] Strabone XIV I 23.

4. *I sacri guadagni.*

La « normalità » dell'esercizio sacerdotale è confermata anche dal fatto che molto spesso i sacerdoti hanno un salario, come la sacerdotessa di Atena Nike, che veniva scelta tra tutte le donne (le cittadine, naturalmente) e riceveva un compenso di 50 dracme l'anno [50]. I sacerdoti dispongono inoltre, secondo regole variabili, dei proventi ricavati dalla vendita di pelli e di altre parti di animali uccisi durante i sacrifici; spesso hanno anche a disposizione una somma di denaro pubblico per le spese di conduzione del santuario (riparazione degli edifici, erezione di stele, acquisto di legno o di altro materiale necessario). Molte volte tuttavia i sacerdoti attingono al loro patrimonio per fare una dedica o porre un dono votivo: ma questo rientra nella normale funzione della *leitourgía*, del servizio inteso come modalità di acquisizione di prestigio.

Un discorso a parte, che meriterebbe un approfondimento in chiave comparativa, riguarda le terre di proprietà del santuario (non la superficie intesa come spazio « sacro » in sé, come il territorio di Delfi, oggetto di una serie di guerre « sacre », ma le terre di proprietà del singolo santuario e destinate a ordinaria locazione). Tra le terre da mettere a frutto poteva esserci persino quella « santissima » porzione di terra rappresentata dalla pianura raria (*rárion pedíon*) ad Eleusi, luogo mitico della prima semina dei cereali, dove si svolgeva una delle tre sacre arature che gli Ateniesi, sotto la guida di un operatore del *génos* dei Bouzygai (letteralmente i discendenti di Bouzyges, l'aggiogatore di buoi) compivano annualmente per commemorare l'inizio della vita civile se-

[50] Sokolowski, « LSCG », 1969, nr. 17.

gnata dalla grande agricoltura dei cereali [51]. In un regolamento della metà del IV secolo si giunge a discutere anche della possibilità di mettere a cultura la *hierà orgás*, la terra sacra delle due dee di Eleusi, situata emblematicamente come zona di confine tra Atene e Megara [52].

5. *Delfi e il sacerdozio autonomo.*

Il tempio, e di conseguenza il lavoro nel tempio, cioè l'esercizio dei sacerdozi e delle cariche affini, hanno quindi un preciso peso economico, calcolabile nelle singole circostanze, e che tuttavia in età arcaica e classica si dispone come complementare alla città. Potremmo insomma dire che la città nasce e cresce insieme ai suoi templi e che, attraverso l'esecuzione delle pratiche sacrificali, il deposito delle offerte e la messa in opera delle terre annesse si propongono come veri e propri poli economici dialettici rispetto alle diverse strutture politiche con le quali sono in stretto rapporto. Solo più tardi, in età ellenistica, e in alcuni grandi centri, soprattutto del mondo asiatico, (Colofone, Didima, Pessinunte, Efeso, ecc.), ma in certa misura anche in Italia, si accentua l'indipendenza economica e il peso politico del santuario.

Il grande santuario apollineo di Delfi era comunque diverso da tutti gli altri santuari per la sua collocazione funzionale al mondo delle poleis, ed era anche un centro di potere come luogo privilegiato di manipolazione delle tecniche mantiche e come punto di riferimento obbligato delle

[51] Esichio, s.v. *Bouzyges.*; *schol. Arist.* III, 473; Plutarco, *Praec. Con.* 42. È anche, come dice il nome, il primo aggiogatore di buoi, inventore del gioco e dell'aratro. Servio, *ad Verg. Georg.* I 19; Plinio, *Naturalis Historia* VII 57; Brelich, *Gli eroi greci* cit.
[52] Sokolowski, « LSCG », nr. 32, p. 60.

relazioni interpolitiche. Qui l'esercizio sacerdotale, nella sua autonomia economica, era addirittura fondato dal dio stesso. Il coltello sacrificale delfico, la *delphikè máchaira*, emblema proverbiale dell'avarizia del clero della città oracolare, fu messo nelle mani dei suoi sacerdoti dal dio, come dice esplicitamente un significativo passo dell'inno omerico ad Apollo in cui si racconta il mito di fondazione dell'oracolo. Ai mercanti cretesi che egli ha rapito con la loro nave perché divengano sui ministri, *orgeónes* (altro interessante termine per indicare uno speciale tipo di operatore cultuale), Apollo risponde esplicitamente che basterà tenere con la destra il coltello ed eseguire i sacrifici. Questo sarà il loro lavoro; senza più bisogno né di agricoltura né di mercatura avranno di che vivere [53]. Si realizza così nella città sacra quella massima specializzazione del servizio sacerdotale inteso come vera e propria attività a tempo pieno, che le città non possono realizzare perché non possono sottrarre alcuni dei loro membri alla piena partecipazione alle attività politiche collettive.

In questo senso Delfi diventa la misura della massima specializzazione della vita sacrale nel mondo greco e la sua influenza può esercitarsi capillarmente anche nell'organizzazione di quella fondamentale struttura di controllo del comportamento collettivo che, attraverso i ritmi del tempo festivo, fissa e distribuisce l'articolazione del rituale.

6. *Il tempo festivo.*

Martin Nilsson sostiene nella sua ancor oggi insostituita *Storia della religione greca*, che Delfi intervenne nella costruzione stessa del calendario lunisolare adottato

[53] *Inno ad Apollo*, 535 sgg.; M. Detienne, *Il coltello da carne*, « DArch », 1979, pp. 7 sgg.

dalle poleis, con la denominazione personalizzata dei mesi, mancante ad esempio in Omero e in Esiodo [54]. Anche se questo può essere contraddetto dalla presenza di nomi di mesi nei « calendari » micenei, è sicura l'influenza di Delfi nella fondazione dei singoli culti e nell'organizzazione stessa dei rituali. Sono innumerevoli gli interventi dell'oracolo nei miti di fondazione di questo o quel rituale: il dio spiega il perché dell'improvvisa crisi causata da qualche infrazione di solito rivelata dal binomio carestia-pestilenza, e indica il mezzo per ristabilire la normalità mediante un rito ripetuto regolarmente nel tempo, cioè l'istituzione di un fatto festivo.

Ma la festa non si risolve solo nell'accezione fenomenologica di un tempo diverso, ricreazione di un momento preattuale dove tutto è lecito e dove possono essere convogliate per uno sfogo riconosciuto e legittimato le frustrazioni individuali e collettive. La festa, come tempo « diverso », è anche questo. Ma non è questo il suo « senso ». Di volta in volta il suo valore rituale va ricostruito e compreso attraverso una rilettura del discorso gestuale, parallelo al discorso mitico, anche se certo non identico, non ripetitivo. Il tempo festivo non è comunque un controtempo, ma un tempo storico e ideologico: è il momento privilegiato in cui si possono esibire i simboli-guida dell'ideologia del gruppo e in cui si possono attualizzare, attraverso l'esecuzione degli atti previsti dalla liturgia politica, i fini non raggiunti nel tempo politico. Magari attraverso la « finzione » di una totale contraddizione. Per questo la città Atene, che cerca di attuare il tentativo più completo di qualificazione politica, la democrazia, ha anche il numero maggiore di feste, anzi il « doppio » rispetto alle altre città e la città intera sacrifica molte vit-

[54] *Gesch. der. Griech. Rel.* 1967³, pp. 644 sgg.

time perché il popolo, il *dêmos*, partecipi alla festa e se le divida per sorteggio [55].

La *kreodaisía*, che costituisce il metro di divisione della carne per la consumazione alimentare collettiva, viene affidata al sorteggio, e la città può quindi raggiungere, nella pratica festiva, quel massimo di uguaglianza e comunanza per il quale si è costituita [56]. Tutti i diversi particolari che formano i racconti specifici delle singole occasioni festive, tendono a ruotare intorno a questo momento sacrificale che ne costituisce, per così dire, il perno.

È importante perciò stabilire le sequenze e i ritmi di queste occasioni, e le modalità della loro rappresentazione. Il calendario festivo risponde infatti alle esigenze di strutturazione interna di ogni singola città. È quindi evidente il motivo della mancanza di un calendario unitario delle città greche e la conseguente varietà nella scelta e nella collocazione dei nomi dei mesi.

L'azione unificatrice di Delfi si esplicò probabilmente sul duplice piano dell'interesse collettivo e individuale, al di là dell'imposizione di un certo tipo di calendario astronomico. Sul piano collettivo Delfi autentica — anche se non crea — ritmi unitari più ampi quali i grandi cicli pluriennali destinati alla ripetizione di occasioni festive particolari più importanti o panelleniche. Si pensi al ciclo novennale, che vede coinvolta Delfi stessa con le tre emblematiche feste eroiche, Septerion, Herois, Charila, destinate rispettivamente: alla commemorazione del duello di Apollo con il mostro Pitone e della sua « fuga » per purificarsi dallo spargimento di sangue; all'insegnamento se-

[55] Senofonte, *Costituzione degli Spartani* II 99, cit. da J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903, p. 2.

[56] F. Puttkamer, *Quo modo Graeci victimarum carnes distribuerint*, Königsberg 1912; G. Berthiaume, *Viandes grecques. Le statut social et religieux du cuisinier-sacrificateur (mágeiros) en Grèce ancienne*, Leiden 1981.

greto (*mystikòs lógos*) — riservato alle Thyades — relativo all'ascensione di Semele madre di Dioniso, al ricordo dell'umiliazione e del suicidio della fanciulla Charila a opera di un re tiranno [57]. Si può aggiungere il problematico ciclo di sessanta anni previsto per la festa panbeota dei grandi Daidala, celebrata dagli abitanti di Platea, in significativo parallelo con la fondazione o rifondazione periodica dei rapporti interpolitici della Beozia, sulla vetta del Citerone e inserita nel complesso mitico-rituale della Era matrimoniale [58]. La festa è dedicata esplicitamente a Hera Nympheuomene (in qualità di sposa), e ricorda l'*inganno* che sul piano mitico sancisce il ritrovato accordo, la « legittimata » unione tra la dea e Zeus, suo sposo [59].

Sul piano di un intervento capillare diretto alle singole città, l'azione di Delfi pare imperniarsi significativamente sul grande tema della fondazione mitica del sacrificio umano — numerosissimi i casi in cui l'oracolo interviene in tal senso — e il suo conseguente superamento sul piano rituale. Il sacrificio umano infatti è in realtà estremamente raro come fatto cultuale, inserito in una sequenza prevista e ripetuta, mentre in situazioni di particolare emergenza si presenta talvolta come atto violatore. Fondazione e superamento (espiazione) del sacrificio umano si ricollegano anche direttamente sul piano mitico, sia pure non come fatto specifico, a quell'istituto iniziatico (puberale) che ha un ruolo fondamentale nella strutturazione interna, soprattutto nel sistema di autoriproduzione della città [60].

[57] Dati in Nilsson, *op. cit.*, pp. 467 sgg.; Fontenrose, *Python*, Berkeley 1980, pp. 87 sgg.

[58] Dati in Nilsson, *op. cit.*, p. 50; F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris 1975, pp. 193 sgg.

[59] Pausania, IX 2, 7-3; Plutarco, in Eusebio, *Praep. Ev.* III 1, 3; 6.

[60] Cfr. le osservazioni di A. Brelich, *Symbol of a Symbol*, in *Myths and Symbols, Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago

L'intervento di Delfi pare assicurare dunque, nel rispetto delle varianti, una piattaforma ideologica di base rispetto alla quale si organizzano le occasioni di scelta e di manifestazione dei simboli particolari secondo sequenze sempre significanti, articolate non casualmente nell'esemplare unità di tempo prescelta per l'occasione festiva.

Contrariamente a quanto accade a Roma, le città greche non sembra abbiano affidato a particolari magistrature sacerdotali il compito di controllare, e la possibilità di sovvertire, il prefissato ordine di riti e feste nel corso dell'anno. Uno sguardo al calendario festivo che meglio conosciamo, quello ateniese, ci permette tuttavia di riconoscere una serie di stratificazioni che rivelano un preciso lavorio sulle sequenze festive, in rapporto all'« evoluzione » storica della città.

La più antica festa di capodanno della città, che presenta tutte le caratteristiche previste di sovvertimento rituale dell'ordine — gli Anthesteria, « festa dei fiori » collocata nel mese dell'incipiente primavera, febbraio-marzo — pare per esempio « sostituita » dai capodanni ufficiali dei Kronia e Panathenaia fissati nel primo mese ufficiale del calendario, il giugno-luglio o Hekatombaion [61]. Questa sostituzione sembra seguire con molta coerenza lo svolgimento della vita politica interna, l'affermarsi sempre più specifico della polis Atene. In questa prospettiva il genetliaco della città è fatto coincidere con il genetliaco della divinità che la rappresenta, la festa tutta ateniese della dea Atena è scelta in « sostituzione » della festa

1969, pp. 195-207. Raccolta di fonti in F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, RGVV, Giessen 1915; e contributi vari in *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma 1981.

[61] Deubner, *op. cit.*, pp. 22 sgg.; Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977, pp. 30 sgg.

più generica, gli Anthesteria, comune a tutte le altre stirpi ioniche di cui gli Ateniesi sono parte [62]. Difficile naturalmente individuare il momento esatto, storico, di questa innovazione. Ma si può forse collocarlo in età pisistratea quando prende particolare risalto il culto della divinità poliade. In questa prospettiva si potrebbe spiegare anche la collocazione dei Panathenaia in un triduo del mese — dal 27 al 29 — genericamente considerato *apophrádes*, « impuro » [63]. Il giorno culminante dei Panathenaia è proprio il 28. Anziché ipotizzare l'errore del lessicografo nel trasmettere la notizia, è possibile spiegare la scelta del giorno proprio tenendo conto del carattere « violatore », di nuovo inizio, che la festa deve aver assunto ponendosi a un certo punto come data di fondazione di un nuovo rapporto politico tra la dea e la sua città. La tradizione indica del resto esplicitamente in Pisistrato il fondatore dei grandi Panathenaia, la festa penteterica, riservando la fondazione mitica, legata ai piccoli Panathenaia il rito annuale, all'opera del mitico Erittonio in qualità di « primo nato » dal suolo attico [64].

È anche significativo, per comprendere la logica distributiva interna alla fondazione di un calendario festivo, e coglierne così il valore ideologico, il fatto che la festa d'inaugurazione della dimensione politica in senso ampio, trascendente i valori ateniesi — i riti Buphonia e Dipoleia, dedicati opportunamente a Zeus nella sua dimensione di Zeus Polieus, il dio della città — si situi nel mese immediatamente precedente quello in cui si svolgono i Panathenaia.

[62] Nilsson, *op. cit.*, p. 267.

[63] J. D. Michalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton 1975, pp. 22 sgg.

[64] Apollodoro, *Biblioteca* III 14, 6; Pausania, I 2, 6, ecc. A. B. Cook, *Zeus*, III, 218-23.

7. *Mangiare carne.*

I Buphonia sono una festa particolarmente importante. Non è una festa esclusivamente ateniese, ma la documentazione più significativa riguarda questa città [65]. Considerata già da Aristofane festa antica, arcaica, commemora l'introduzione di quella prassi sacrificale incentrata sul sacrificio cruento che costituisce, come abbiamo già detto, il centro del sistema rituale della città. Il sacrificio cruento per eccellenza è qui inteso come sacrificio-uccisione colposa del primo bove [66].

Nel mito teogonico esiodeo il sacrificio-banchetto di Prometeo aveva inaugurato il tempo attuale basato sull'ormai insuperabile divisione tra uomini e dei, sull'interruzione della commensalità dopo la frode del titano che aveva dato agli uomini il meglio, la carne da mangiare, e riservato agli dei lo scarto, ossa e grasso [67].

Ma il sacrificio specifico del primo bove da aratro inaugura quella ulteriore caratterizzazione dell'essere uomini che è l'essere « cittadini », il vivere politicamente.

La vita politica viene infatti fondata con la partecipazione dei cittadini a una « colpa », l'uccisione del bove da lavoro, compagno dell'agricoltore; quest'ultimo è l'uomo per eccellenza, se consideriamo il notevole valore sim-

[65] Cfr. nota 34; dati in Deubner, *op. cit.*, pp. 155 sgg.; cfr. anche W. Burkert, *Homo Necans, Antropologia del sacrificio cruento*, trad. it., Torino 1981.

[66] Porfirio, *Sull'astinenza* 2, 10; sul vegetarianesimo, dati in J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, RGVV, Giessen 1935: man mano che ci si allontana dalla dieta carnea ci si allontana dalla « città » e si modificano i rapporti sociali e le norme etiche.

[67] J.-P. Vernant in *La cucina* cit., pp. 27-89; cfr. anche Id. *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la thysia grecque*, in *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Fondation Hardt, 1981, pp. 1-22. Ma per una messa a punto teorica cfr. anche AA.VV., *Le sacrifice. De l'histoire comparée à l'anthropologie religieuse*, « A. Sc. Soc. Rel. », 1981, pp. 153-68.

bolico della grande agricoltura basata sull'impiego dell'aratro nella definizione della sfera civile, in opposizione a tutto ciò che è incivile, selvatico, incolto [68].

Questo primo spargimento di sangue ha interrotto un'epoca diversa nella quale i sacrifici erano offerte incruente e di conseguenza diversa era la dieta, perché non si mangiava carne.

È significativo che la fonte più esauriente su questo mito e sulla festa sia il *de abstinentia* del neopitagorico Porfirio, che riassume un testo più antico, di Teofrasto, dedicato alla lode del vegetarianesimo, dieta « marginale », provocatoria, scelta com'è noto da gruppi « diversi », come orfici, pitagorici o praticata da « altri » popoli [69].

Ma se il concetto di colpa e d'impurità legato allo spargimento di qualsiasi tipo di sangue, (non si fa differenza tra animale e uomo perché si tratta sempre di *émpsycha*, organismi dotati di *psyché*, « anima », come indica con precisione la terminologia sacrificale greca che contrappone *émpsycha* a *ápsycha* come *animato* a *inanimato*) può essere enfatizzazione (non invenzione) di parte, il complesso mitico-rituale dei Dipoleia-Bouphonia ha un marcato valore funzionale rispetto all'ideologia corrente di giustificazione e accettazione della realtà economica e sociale della polis.

Stabilito il carattere miasmatico di ogni tipo di spargimento di sangue, una serie di notizie, apparentemente collaterali, presenti in tarde ma non meno significative note di scoliasti, distinguono, con precise glosse, l'autore materiale, l'abbattitore del bove e i suoi aiutanti, nella specifica azione di sacra macelleria. Sono il pungolatore, il distributore di carni, il cuoco.

[68] Cfr. I. Chirassi Colombo, *I doni di Demeter: mito e ideologia nella Grecia arcaica*, in *Studi Triestini in onore di L. A. Stella*, Trieste 1975, pp. 183-214.

[69] Cfr. nota 34 e 66 e *infra*, c. I, n. 12.

Il testo di Porfirio, svuotato di ogni valore ideologico di parte, diventa un interessante racconto, un *mýthos*, su cosa significa vivere in comune, politicamente. Un contadino non ateniese, non cittadino, Sopatro, uccide in un accesso d'ira un bove colpevole di aver calpestato e mangiato le incruente offerte sacrificali offerte agli dei. Consapevole della gravità del fatto — il delitto di sangue è inespiabile — l'uomo fugge lontano, a Creta, uno dei luoghi « diversi » della geografia mitica greca. Richiamato dagli Ateniesi su consiglio dell'oracolo delfico che lo indica come unica persona in grado di liberare il gruppo dalla pestilenza e dalla carestia — il solito castigo delle infrazioni alle norme consuetudinali — Sopatro pone come condizione preliminare a ogni suo intervento (si tratta di ripetere « simbolicamente » l'atto di uccisione) che tutto il gruppo prenda parte all'azione. Si tratta di una partecipazione « mimetica », simbolica, perché, dopo che tutti i partecipanti avranno « gustato le carni del bove », con la pelle si ricostruirà l'immagine finta, mimetica, del bove vivo. La finzione varrà l'assoluzione. La colpa, equamente divisa tra i partecipanti al rito (che in questo caso almeno mima, come espressamente è detto il mito), è progressivamente scaricata da tutti, Sopatro compreso, il quale, in mancanza dell'abbattitore, si offre per svolgerne le funzioni in cambio della concessione della cittadinanza. Colpevole, da ultimo, è il coltello sacrificale, la *máchaira* (o nel corrispondente rito di Tenedo per Dioniso Anthroporraistes, « divoratore di uomini », la scure) che viene gettata in mare e, deresponsabilizza tutti gli altri [70].

[70] Nella versione di Pausania (I 28, 10) la scure viene invece portata nel pritaneo dove un tribunale speciale giudica gli oggetti inanimati. La colpa, come tutto ciò che si deve dividere è ancora una volta portata al « centro ». Sul valore di « centro » nella città isonomica, cfr. M. Detienne - J. Svenbro, *I lupi al banchetto o la città impossibile*, in *La cucina* cit., pp. 149-63.

Divenuta collettiva, compiuta per la città e per di più *autorizzata* dal responso oracolare di Delfi la colpa è collettivamente vanificata. Si tratta dell'attuazione di un sacrificio di « comunione » nella sua più semplice e diretta funzione sociologica, al di là di ogni mediazione pseudo-totemica: l'uccisione e la consumazione della carne crea un tipo di unità con la quale la città ricupera ai suoi fini un tratto di religiosità certo prepolitico. Significativa in proposito anche la collocazione « storica » attribuita all'avvenimento: Pausania ricorda che la prima uccisione del bove avvenne quando regnava Eretteo un « primo re » coinvolto direttamente (come figlio di Erittonio secondo la versione significativa dello *Ione* di Euripide), nella fondazione di quel mito dell'autoctonia così gelosamente perseguito dalla polis e proiettato come autenticazione della sua stessa esistenza [71].

Non ci stupisce quindi di trovare ancora in epoca tarda, nell'ordinamento mai casuale dei posti d'onore a teatro, il sacerdote di Zeus Polieus accanto a quello di (Poseidon) Eretteo: entrambi garanti di una diversificata attualità che si pone tra l'altro anche come superamento dell'età felice ma « diversa » di un altro « primo re », Cecrope, che sull'acropoli aveva fondato un culto a Zeus altissimo, Hypatos, onorato ancora all'epoca di Pausania con sacrifici incruenti [72].

[71] Su Eretteo cfr. *Iliade* II 547; Eur. *Ion.*, 267-8 e *passim*; Apollodoro, *Biblioteca* I 7, 3; II 14, 8. Ma vedi N. Loreaux, *Les Enfants d'Athena*, Paris 1981, in particolare *L'autochtonie: une topique athènienne*, pp. 35-73. Per un tentativo di analisi del mito come specchio dell'evoluzione politica, anche E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia*, Roma 1981.

[72] Pausania, I 26, 5; IG, II/III² 5024.

8. *Esclusione e contraddizione: il ritualismo femminile.*

Stabilita la rilevanza che il sacrificio cruento ha nella struttura delle città, non stupisce la serie di precauzioni che tendono a escludere, a nascondere, a mitizzare, l'attività sacrificale femminile.

Anche se la sacerdotessa è presente al sacrificio e riceve spesso una parte specifica nella distribuzione delle carni e delle pelli in quanto rappresentante e responsabile di un dato culto, non è mai un personaggio femminile a compiere l'atto sacrificale, a manovrare la *máchaira*, il coltello sacrificale per eccellenza, strumento di quella alimentazione carnea che fa parte di una cucina maschile intesa quale necessario prolungamento e fine dell'atto sacrificale.

Escluse dalla partecipazione diretta all'attività politica, le donne sono escluse anche dalla colpa e dal riscatto in quanto non hanno rappresentanti di nessun genere a livello ufficiale in quel delicato settore della *mageirikè téchne* parte centrale della grande cucina sacrificale, che comporta rischi e viene spesso evitata anche nel settore maschile. Il sacerdote prepara la messa in scena, sparge grano e orzo sull'altare per attirare il bove verso la sua colpa, senza costrizione. Ma al momento opportuno intervengono l'abbattitore e gli altri personaggi, ciascuno incaricato della sua parte.

Per le sacerdotesse accade lo stesso, ma non vi è nessuna donna « specialista » nell'esecuzione e manipolazione pratica del sacrificio cruento. Per loro, in quanto donne, esiste tuttavia la vasta organizzazione propria del ritualismo femminile, che consente un'attuazione privata, esclusiva e violatrice, in cui gli schemi del ritualismo maschile possono essere rovesciati e nascosti. Qui anche il sacrificio cruento diventa eseguibile, per di più collettivamente, spesso in modo esplicitamente trasgressivo. Lo sfondo per

l'esecuzione può essere la grande festa femminile dei Thesmophoria, indicata da Nilsson come il più diffuso dei rituali festivi delle città greche.

Eseguiti per la Demetra Thesmophoros, che dà le leggi e regola la vita culturale, e di conseguenza la condizione matrimoniale, i Thesmophoria danno alle donne un'occasione riconosciuta e autorizzata per una lunga e ben coordinata serie di infrazioni. Essi ci offrono inoltre spunti non indifferenti di riflessione sulle modalità e le funzioni della riutilizzazione del ruolo sociale della donna cittadina e adulta nell'ambito della polis [73].

Tra le infrazioni, l'esecuzione del sacrificio cruento è la più importante anche se la meno documentata (o la più mascherata). Ma almeno in un caso essa è menzionata in modo esplicito: Battos, re di Cirene, cede alla pericolosa curiosità di spiare i riti delle donne celebranti i Thesmophoria, le sorprende con le spade insanguinate e viene egli stesso sanguinosamente punito con l'evirazione [74]. Si tratta di un sacrificio « ambiguo »: la *máchaira*, il coltello da carne, è sostituito dallo *xíphos*, la « spada », che nasconde il profilo di un sacrificio umano evitato. Non casualmente lo stesso tema ritorna nella commedia di Aristofane nell'allusiva serie di battute tra Mensiloco, suocero di Euripide sorpreso a spiare i segreti riti delle *thesmophoriazúsai*, e la donna alla quale ha rapito, per farsene scudo e ostaggio, la figlia [75]. Nei riti femminili per Demetra Ctonia (da Nilsson inseriti nella serie di feste demetriache connesse ai Thesmophoria) l'uccisione delle quattro vacche sacrificali è invece compiuta da quattro

[73] I. Chirassi Colombo, *Paides e Gynaikes: note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica*, « QU », 1979, pp. 25-58.

[74] M. Detienne, « *Eugenie* » *violente*, in *La cucina* cit., pp. 131-48.

[75] Aristofane, *Tesmoforie*, 690 sgg.

vecchie, all'interno del tempio, a porte chiuse e con un altro strumento non pertinente, il *drépanon*, il falcetto, tipico strumento agricolo [76]. Analogo ordine di inversione presuppone anche la tipica azione rituale attribuita al « triduo » femminile dei riti Thesmophoria - Skirophoria - Arrethophoria, sacrificio di maiali vivi gettati nei *mégara*, cavità, antri sotterranei, a imitazione e in onore del gesto compiuto dal mitico porcaro Eubuleo quando Core fu rapita e sprofondò nella voragine infera per divenire sposa di Ade [77]. I resti putrefatti dei maialini saranno poi raccolti e riportati alla superficie da donne officianti in questo particolare compito sul quale pesa il sospetto di una duplice trasgressione: la prima riguarda il sacrificio di animali « sepolti vivi », condannati cioè attraverso una morte non sacrificale che li sottrae anche dal circuito del normale consumo; la seconda riguarda la natura stessa della vittima, il maiale, animale sacrificale per eccellenza in un certo ordine di riti (definiti di solito con l'etichetta di ctonii-femminili-misterici ecc.) ma che secondo una serie di glosse metonimiche ben note e sfruttate nelle « gags » dei comici, significa l'organo sessuale femminile, e per estensione, l'essere femminile [78]. Analogo senso, ma con una marcatura ancora più rilevante sul piano rituale, si ritrova nella tradizione latina dove l'emblematico sacrificio del maiale è espressamente collocato con precise allusioni nell'ambito del ritualismo matrimoniale della sfera di Cerere [79]. I Thesmopho-

[76] Pausania, II 35, 5; Nilsson, *G.F.* cit., p. 329.

[77] Le tre feste sono accomunate in *schol. Luc.* 275 Rabe, intorno al mito del ratto di Core. Ma solo i Thesmophoria sono « esclusivamente a partecipazione femminile ».

[78] Aristofane, *Acarnesi* 729; 817, 765; cfr. anche W. Burkert, *Homo Necans* cit., pp. 286 sgg.

[79] Sul maiale vittima sacrificale per eccellenza Ateneo IX 374d-376e; ma anche Varrone, *Sull'agricoltura* II 4, 9; come vittima specifica « cerealicola » culturale e matrimoniale (Ovidio, *Fasti*, I

ria, a parte la delicata questione del loro rapporto con il sacrificio cruento e « umano », costituiscono un ben articolato complesso di trasgressioni al cosmo maschile della città.

Questi i momenti: *a*) riunione collettiva femminile in luogo pubblico, il Thesmophorion che a Tebe era posto addirittura nella cittadella originaria della città mitica, la Cadmea, roccaforte del fondatore Cadmo; *b*) manipolazione del comico attraverso lo scherzo, l'ingiuria, il motteggio, l'oscenità espressa anche gestualmente nello *iambizein* inteso come imitazione del mitico gesto di Iambe-Baubo [80], che esibisce le sue nudità per far ridere la dea e interrompere la stasi del dolore; *c*) superamento della sessualità obbligata della vita coniugale mediante un'ambigua castità di gruppo sorretta dal sapiente uso di piante dalle compiacenti virtù; *d*) appropriazione dell'atto portante del sacrificio cruento e sua gestione in modo privato, violatore, mimetico, ingannatore.

Tutto questo è riassunto nella caratteristica di fondo di festa segreta ed esclusiva: un tratto tipico dei rituali femminili (anche se non di tutti), con scarse controproposte sul piano maschile, in perfetta corrispondenza con la ideologia di fondo; riti esclusivamente maschili non hanno ragion d'essere perché esclusivamente maschile è già il ritualismo politico quotidiano. Ma la segretezza del rituale femminile ha il compito di neutralizzare il senso delle trasgressioni obbligate, tutte politicamente significanti.

In questa prospettiva diventa perfettamente risponden-

350): cfr. I. Chirassi Colombo, *Funzioni politiche ed implicazioni culturali dell'ideologia religiosa di Ceres nell'impero romano*, in « ANRW », 17/1, 1980, pp. 403-28, in particolare p. 414 n. 34.

[80] Baubo compare nella cosiddetta versione orfica del mito di Demetra (Clemente Alessandrino, *Protreptico* I 17; Arnobio, *Adversus Nationes* 25 e Pausania I 14, 2). Ma sul valore « osceno » della parola personificata cfr. Devereux, *Baubo, La Vulvemythique*, Frankfurt 1981-Paris 1983.

te, per opposizione, un'altra famosa festa femminile, gli Adonia, i riti di commemorazione della prematura morte di un bel giovanetto amato da una dea, uno dei tanti bei giovanetti che il mito greco racconta destinati a una fine precoce e violenta. Diffusi già nel mondo greco arcaico, come attestano le testimonianze di Saffo per Lesbo e di Difilo per Samo, questi riti erano celebrati da tutte le donne, senza distinzione di rango e posizione sociale, e in particolare da etere, danzatrici, e dai loro amanti [81]. Ma i riti dovevano svolgersi rigorosamente in casa, anzi sui tetti, con la preparazione dei cosiddetti « giardini di Adone », i vasetti seminati con specie di rapida germinazione e altrettanto rapido essiccamento, emblematica riduzione al grado zero della grande agricoltura cerealicola in favore di una miniaturizzata e inutile orticoltura casalinga, per un totale superamento del sacrificio cruento.

L'opposizione strutturale ai Thesmophoria è stata giustamente indicata come uno dei moduli del divario che intercorre tra la casta sposa cittadina e l'etera lasciva e spesso straniera, come straniero è il bel giovanetto del mito, l'orientale, fenicio Adone, amato da Afrodite [82].

Tuttavia al di là delle combinazioni dei codici semantici che contrappongono un profumato erotismo (dell'etera) a una inodora o maleodorante castità (della sposa), le due occasioni rituali articolano molto bene la tensione che a un certo punto si crea tra le due categorie in cui si divide, con qualche sfumatura di intermezzo, il mondo femminile come alterità a sé rispetto alle prestazioni che a esso richiede il gruppo portante dei maschi cittadini. Tra l'etera e la *pallaké*, inserite nella sfera erotica di Afro-

[81] Saffo, L-P fr. 23, 51-94; Difilo, in Ateneo, VII 292d; X 451.

[82] M. Detienne, *I Giardini di Adone*, trad. it., Torino 1975, *passim*. S. Ribichini, *Adonis. Aspetti orientali di un mito greco*, Roma 1981.

dite e del suo sventurato amante, e la sposa madre gravitante nella sfera greca di Demetra e della sua sventurata figlia, corre il filo sottile e concreto di un servizio riassunto molto bene nel passo di un'orazione attribuita a Demostene: abbiamo etere per il piacere, *pallakai* per i servizi di ogni giorno, mogli per procreare figli legittimi e custodire i beni di casa [83].

Un valore diverso, solo in parte omologabile alla sfera demetriaca, assume il vasto complesso dei riti matrimoniali connessi a Era, la sposa ufficiale del mito e del culto, gestiti nei complessi mitici e cultuali legati ai suoi grandi santuari, ad Argo come a Samo e altrove [84].

Era, (l'« aggiogatrice » del culto argivo) è in certa misura colei che sta dietro l'aggiogamento dei buoi necessari al difficile lavoro dei campi, compagni e servizievoli esecutori per l'uomo agricoltore [85]. L'epiteto rimanda al giogo — metafora usuale per indicare l'uscita dall'« indomita » condizione di fanciulla, vergine, *parthénos* — e il passaggio nella condizione difficile — e ambigua, anche a livello del diritto, dell'unione matrimoniale [86]. Particolarmente importante, proprio per i rapporti diretti con

[83] Demostene, LIX 122.

[84] Manca uno studio complessivo. Cfr. comunque Kipp, *Zum Hera Kult auf Samos*, Innsbruck 1974; cfr. anche nota 58 (sui Daidala, festa del primo matrimonio e del primo inganno, e la sposa come *daídalon*, la « bambola », Pandora?).

[85] Etym. Mag., s.v. *Hera zeuxidia.* È l'Era argiva a ricordo dell'aggiogamento dei bovi e della semina, portati in Argoglide dall'eroe eponimo Argos, figlio di Zeus e di Niobe. Il suo tempio già di età arcaica, era tra l'altro famoso per le mandrie di allevamento (Nilsson, *op. cit.*, p. 42, n. 1). Nella terminologia corrente la ragazza non sposata è *ázygos*, senza giogo, *admétes*, non domata, come di giovenca o cavalla.

[86] Sullo statuto incerto del matrimonio, cfr. J.-P. Vernant, *Il matrimonio*, in *Mito e Società*, cit., pp. 50-75; interessante per la comparazione indiana G. Dumézil, *Mariages indoeuropéennes*, Paris 1979, *passim.* Cfr. anche J. Redfield, *Notes on the Greek Wedding*, in « Arethusa », 1982, pp. 181-201.

il culto di Era argiva è il ruolo centrale della « prima vacca domata »: Io, la sacerdotessa di Era amata da Zeus e da lui stesso (o da Era) trasformata in animale nel vano tentativo di sottrarla alla persecuzione della sposa gelosa [87]. Uno dei motivi conduttori del complesso dossier di Io è la ricerca di un sistema regolatore delle transazioni matrimoniali. Era Gamelia, invocata e comunque presente nei riti matrimoniali del mese di Gamelion (gennaio-febbraio), non legittima, in realtà, il matrimonio che come tale cade semmai sotto la giurisdizione di Demetra *thesmóphoros*, ma presiede piuttosto alla vasta e imprecisa zona che coinvolge la donna nel *gámos*, rapporto con la sessualità più che matrimonio in senso proprio, o meglio, rapporto controllato con l'uomo. A Stimfalos, in Arcadia, Era è onorata in tutte le possibili proiezioni che la condizione femminile può individuare: come fanciulla (*paîs*), sposata (*téleia*), vedova o separata (*chéra*) [88]. Se teniamo presente che la dea, nel mito e nel culto a Nauplia, non lontano dal suo grande centro templare, non manca di riacquistare ogni anno, con un bagno miracoloso, la sua *parthenía* (« verginità » intesa nel senso proprio ed esteso del termine, come condizione di libertà, indipendenza dal giogo matrimoniale più che come integrità fisica), e che mai compare in qualità di « madre », e le sue maternità sono comunque scarse e spesso ambigue (partenogenetiche), dobbiamo concludere che il « modello », non imitabile, della sposa olimpica e i culti a lei

[87] Io è figlia del dio-fiume Inachos dell'Argolide (Eschilo, *Prometeo*, 589 sgg.), trasformata in vacca da Era (Eschilo, *Supplici* 291 sgg.). Danaos e le Danaidi sono discendenti da lei (Roscher, s.v. *Lex*); sulla complessa valenza matrimoniale del mito delle Danaidi, sul senso della loro punizione nell'Ade dove sono condannate a portare acqua in vasi forati, cfr. lo studio attento, in chiave psicanalitica, di H.-P. Jacque, *Mythologie et Psychanalyse. Le chatimentedes Danaides*, Ottawa 1969.

[88] Pausania VIII 22, 2.

legati, interferiscono in una zona assai delicata come la definizione statutaria della posizione della donna (mancante anche a livello di formulazione giuridica) e rivelano anche una preoccupazione, del resto ampiamente documentata nell'articolazione mitico-culturale, di sottrarle uno specifico riconoscimento del ruolo materno [89].

In questa prospettiva, che andrebbe analizzata e approfondita, al di là delle intromissioni psicanalitiche, sul piano più pertinente della realtà storico-culturale, s'inserisce molto bene anche il profilo insistente e fortemente trasgressivo della donna-maga, potente manipolatrice di farmaci, guaritrice e avvelenatrice, e soprattutto grande trasformatrice, capace di agire sino al livello delle strutture del cosmo: Circe, Medea, Elena, per finire alle anonime maghe tessale che sanno far scendere la luna nel pozzo [90]. Inizia con queste figure la nutrita schiera delle collettività mitiche femminili, grandi violatrici, delle quali è tuttavia più facile individuare il ruolo, nel suo aspetto funzionale e dialettico rispetto all'ideologia operativa del politeismo politico. Sono Amazzoni, Lemniadi, Danaidi, ma anche Pretidi, Miniadi, Cadmeidi, divenute modello mitico delle Baccanti: in diverse accezioni rappresentano tutte una serie di calcolate infrazioni, che vanno dal rifiuto violento del maschio da parte delle grandi abbattitrici di maschi come le prime tre collettività, alla fuga dalle regole della convivenza culturale da parte delle altre: rifiuto del culto per una divinità, Era o Dioniso, offesa della divinità stessa, rifugio nel selvatico, nell'aperta campagna,

[89] Cfr. G. Devereux, *La revirginisation d'Héra*, e *Hephaistos et Typhon. Les Enfants parthénogénétiques d'Héra célibataire*, in *Femme et Mythe*, Paris 1982. Non privo di interessanti osservazioni anche al di fuori del marcato taglio psicanalitico generale.

[90] Per i dati relativi alle singole personalità mitiche, cfr. i dati nei lessici specializzati. Per le maghe tessale cfr. Aristofane, *Nuvole* 749; *schol. Apol. Rhod. Arg.* III, 533.

sui monti, ecc. Per ciascuno dei singoli casi il mito racconta comunque la soluzione adatta.

In diversa misura queste collettività rappresentano nel mito marginalità estreme di un comportamento femminile che, in definitiva, viene sempre recuperato: o con la morte o, sul piano rituale, cioè nella realtà, attraverso il reinserimento nel circuito regolamentare del *gâmos*, della fruizione matrimoniale, in definitiva l'unica soluzione accettabile delle crisi femminili.

Le figlie di Danao, che obbedendo al padre uccidono i mariti la prima notte di nozze, accettano di risposarsi con i pretendenti che le vincono al regolare torneo organizzato dal padre stesso [91]. Le Lemniadi e prima ancora la loro regina che dopo aver disprezzato Afrodite e ucciso i mariti traditori avevano inaugurato a Lemno la prima *gynaikokrateia*, aprono le braccia agli argonauti guidati da Giasone [92]. Le figlie di Proito, re di Argo, impazzite per aver disprezzato Dioniso o piuttosto la dea matrimoniale per eccellenza, Era, sono guarite solo per intervento dell'indovino-guaritore Melampo che le chiede in spose per sé e per il fratello, insieme a una parte del regno come ricompensa per le cure prestate [93]. Le Amazzoni, al di là delle singole versioni, come quella di Antiope che cede al ratto di Teseo, segnano invece con la loro morte in battaglia la fine, o meglio i limiti del loro avanzare dalle sedi limitrofe che sono loro proprie, verso il centro: le tombe

[91] Eschilo, *Supplici*, *passim*; Pindaro, *Pitiche* IX 112; Apollodoro, *Biblioteca* II 1, 5; a Danaos è attribuito il primo *agon* per la sposa: Igino, *Favole* 104, con lo scudo consacrato a Era.

[92] Apollonio Rodio, *Argonautiche* I 607 e *schol ad. loc.*; Erodoto, VI 138; ecc. Ma anche J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgart 1861, pp. 84 sgg.: le Lemniadi sono la la prova dell'aspetto degenerante del matriarcato. Cfr. G. Dumézil, *Le crime des Lemniens*, Paris 1924.

[93] Bacchilide, XI 40 sgg.; Erodoto, IX 34; Diodoro, IV 68; Apollodoro, II 2, 2.

rimangono a testimoniare l'avvenuta impresa « civilizzatrice » di un Eracle, il grande liberatore di mostri, o di un Teseo, il fondatore della democrazia [94].

Non tratteremo il complesso problema del menadismo — delle donne celebranti i riti di Dioniso —, che costituisce il tipo d'inquadramento di gran lunga più rilevante per la popolazione femminile, ma anche il più difficile da analizzare; qui l'infrazione, spinta sino ai limiti estremi, oscilla tra miracolo e mostruosità in un compromesso sempre ambiguo tra racconto, mito, e pratica effettiva, rito [95].

Accenneremo brevemente a quei collegi organizzati e numericamente limitati di donne adulte, scelte evidentemente con criteri di rappresentanza, che officiano in determinate occasioni rituali. Uno di questi è il gruppo delle quattordici *gérairai*, le dame d'onore della moglie dell'arconte re impegnata in prima persona nella ierogamia prevista dalle feste Anthesteria. Apprendiamo da Demostene che sono tutte di buona famiglia, impegnate per giuramento a un obbligo di castità e officianti in altri riti dionisiaci come Theoinia e Iobaccheia [96]. Si affiancano alle sedici donne dell'Elide che in Olimpia organizzano agoni di corsa per fanciulle, nel quadro di riti di iniziazione femminile inseriti questa volta nel complesso matrimoniale di Era: gli agoni sono fondazione mitica di Ippodamia e conclusione del felice esito del torneo di nozze per la

[94] Euripide, *Eraclidi* 408 sgg.; Apollonio Rodio, II 777; Plutarco, *Vita di Teseo* 26-28 ecc. Per le fondazioni amazzoniche cfr. R. M. Benett, *Religious Cults associeted with the Amazons*, G.U.P. 1912. Interessante studio sulla razionalizzazione storica del mito in P. Samuel, *Amazones, guerrières et gaillardes*, Grenoble 1975; per l'imaginario greco, J. Carlier, *Voyage en Amazonie grecque*, A. Ant. Hung. 1979, pp. 381-405.

[95] Dodds, *I Greci e l'irrazionale* cit. (Appendix I); anche Sh. McNally, *The Maenad in Early Greek Art*, « Arethusa», 1978, pp. 101-35.

[96] Demostene LIX 73; Deubner, *op. cit.*, p. 101.

sua mano [97]. Ma lo stesso collegio compare anche nell'ambito di una festa dionisiaca legata a un miracolo del vino [98]. In questi e in altri casi, tutti testimoniati da fonti tarde, il ritualismo delle donne, anche quello dionisiaco, appare rigidamente controllato o comunque incasellato nelle regole dei tiasi, delle conventicole organizzate, ufficialmente riconosciute, come dimostrano le puntuali testimonianze delle epigrafi. Come le più note Thyades, le « effervescenti », che s'incaricano del ritualismo invernale a Delfi e le corrispondenti Thyades ateniesi che percorrono danzando i loro cammini rituali, queste donne rappresentano un aspetto del dionisismo definitivamente calato nella normativa del rito gestito dalla città [99]. Tutto ciò ha suggerito l'ipotesi di una dimensione solo mitica del dionisismo di tipo estatico, soprattutto quello femminile, su cui insistono le fonti letterarie.

Il discorso rientra però nel tema più vasto dell'inquadramento della figura di Dioniso e del suo culto non come elemento di disordine, di provocazione autonoma, ma strumento di rassicurazione interno al sistema del quale avvia la riproduzione solo momentaneamente messa in crisi [100].

L'importanza dell'organizzazione del ritualismo femminile (e quindi del controllo sulle donne) si può cogliere ancora dalla frequente menzione di servizi rituali eseguiti da donne in veste di portatrici d'acqua, di sgabelli, di pranzi, distributrici di nutrimento, ecc. Donne adulte che continuano servizi già prestati come ragazze, soprattutto come portatrici di canestri (*kanephóroi*), di oggetti più o meno misteriosi, (*arre(to)phóroi*), o come macinatrici (*aletrídes*), lavandaie (*loutrídes*), raccoglitrici di fiori (*anthesphó-*

[97] Pausania, VI 20, 7; V 10, 6; Plutarco, *Q.G.* 299a.
[98] Plutarco, *mul. virt.* 251E; Pausania V 16, 6.
[99] Plutarco, *De Is. et Os.* 365a; Paus, X 4, 3; Plutarco *Q.G.* 292d; *Prim. Frig.* 983d; cfr. Kerényi, *Dionysos*, London 1976.
[100] Cfr. *infra*, pp. 101 sgg.

roi). Anche per la donna adulta il servizio « sacrale » presenta dunque i tratti di quelle strutture iniziatiche, usate come sistema di inquadramento e controllo per l'intera popolazione adolescenziale (maschi e femmine) che, come abbiamo già detto, le città utilizzano per organizzare in modo ordinato la propria riproduzione.

9. *Diventare adulti: lo strumento iniziatico.*

Dal volume di H. Jeanmaire su *Kouroi e Kouretes* (1939) a *Paides e Parthenoi* di A. Brelich (1969) per passare alle più recenti analisi di P. Vidal-Naquet, l'istituto iniziatico è stato indicato come il meccanismo-base scelto dalla città per mantenersi in esistenza. Meccanismo « tribale », studiato in questo aspetto agli inizi di secolo da Van Gennep nel suo celebre volumetto sui *Rites de passage* (1909), adatto alla costruzione di una cultura di gruppo chiusa, egalitaria e conservatrice in senso aristocritico, esso appare particolarmente adatto alla città arcaica, isonomica e aristocratica, esclusiva e ristretta, come poteva essere quella di Sparta. Ma si ritrova un po' ovunque, anche ad Atene.

Sul piano mitico e rituale, lo strumento iniziatico articola, attraverso una complessa contrapposizione (molto meno schematica di quanto qui tracciato), codici segnici, comportamenti che investono piani diversi come caccia, frequentazione dell'extraurbano, inganno, trasgressione, travestitismo, omosessualità, morte, rispetto ad agricoltura, spazio urbano, lealtà, legalità, correttezza formale, eterosessualità, vita ecc. Attraverso un cammino rituale precostituito l'individuo, insieme al gruppo di età cui appartiene, viene accompagnato alla progressiva e culturalmente motivata introduzione nell'ambito dell'attualità adulta, che si qualifica mediante la rimozione di quei va-

lori che vengono attraversati e poi cancellati dal rito di passaggio. Il giovanetto divenuto ritualmente, e quindi culturalmente, adulto avrà imparato con una serie di esperienze, a distinguere le due sfere e a collocare dalla parte « giusta » (alla quale solo ora appartiene), i valori di cui egli stesso ha conosciuto la negazione. Si tratta di un meccanismo perfetto per cancellare, almeno sino ad un certo grado di notevole profondità, i conflitti di tipo generazionale.

Questo meccanismo, inserito nell'ambito di una religione di tipo politeistico, ricchissima di elementi varianti e variabili sul piano mitico e rituale, quindi con una teologia duttile, pronta a dilatarsi, si prestava molto bene a rivestire lo schema socio-politico di base, con una organizzazione interna diversificata in risposta alle singole esigenze e pronta ad utilizzare gli elementi delle tradizioni locali nelle singole circostanze.

Artemide e Apollo, che si contendono buona parte dei più importanti complessi iniziatico-puberali, affiancano una grande varietà di figure diverse, soprattutto quegli esseri eroici, giovanetti e fanciulle, passati attraverso la esperienza della passione e della morte, di cui è singolarmente ricca la mitologia greca. Il tema di una morte adolescenziale, « eroica », singola (come quella di Giacinto) o segmentata (come nella collettività anonima dei figli di Medea o di quei gruppi di fanciulle che si sacrificano collettivamente per salvare la patria: le figlie di Orione, di Eretteo, dello stesso Giacinto divenuto adulto, le Hyakinthides) o per vergogna, dopo la violenza subita (come le Leuktrides tebane, la cui morte mitica causerà agli Spartani la grave sconfitta storica di Leuttra del 371 a.C. e in misura diversa le Leukippides — le « bianche cavalle » rapite e contese agli sposi mortali dai divini gemelli i Dioscuri), offre a livello mitico il modello di una fine prematura ma necessaria, che potrà essere assunta

come segno di un passaggio a un'altra condizione totalmente diversa [101]. L'utilizzazione della morte diventa così dato ricorrente per segnalare tante cose. Le Leukippides in particolare non muoiono, ma il mutamento di stato è segnato dal fatto che diventano « spose », e come « spose celesti » si vedono assegnato a Sparta un culto femminile con precise valenze matrimoniali. Ad Amyklai, ancora in Laconia, l'eroe amato da Apollo, è trasformato nel fiore del giacinto, o secondo una variante testimoniata sullo stesso monumento tombale, è portato in cielo, o, ancora, trasformato in un re adulto e barbuto [102]. Così nel santuario lacone di Artemide Ortia, altro grande impianto templare arcaico, intorno all'idolo cultuale di Artemide Tauropolos la dea « orientale », del paese dei Tauri, che esigeva il sacrificio umano e di cui era stata sacerdotessa Ifigenia sottratta a morte dalla stessa dea, gli adolescenti continuano a gareggiare, tra l'altro, in prove di destrezza e di resistenza alla flagellazione, sino a bagnare con il proprio sangue l'altare [103].

Ma nella sua funzione ideologica la morte, che è nel rito simbolica, diventa momento di passaggio a qualcos'altro: all'integrazione del ragazzo tra i cittadini e tra i guerrieri, delle ragazze tra le spose legittime e tra le madri.

Le numerose testimonianze che possediamo sull'importanza che la cultura spartana attribuisce all'educazione, nel

[101] Antonino Liberale, 25; Ovidio, *Metamorfosi*, XIII 629; Licurgo, *c. Leokr. 98*; Suda s.v. *parthenoi*, ecc.; Apollodoro, *Biblioteca* III 15, 8; Senofonte, *Elleniche* VI 4, 7; Euripide, *Elena* 1465; C. Calame, *Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977, pp. 323 sgg.; per le *Leuktrides* cfr. dati su P.W.R.E. s.v. *Skedasos*.

[102] I. Chirassi, *op. cit.*, pp. 167 sgg; A. Brelich, *Paides* cit., pp. 143 sgg.

[103] Pausania, III 16 11; Nilsson, *op. cit.*, pp. 190 sgg.; R. M. Dawkins, *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, Soc. Prom. Hell. Stud. Suppl., 1929.

senso lato del termine, come mezzo di produzione di bravi cittadini, uomini e donne, rendono sicuro l'aggancio tra una serie di attività adolescenziali e certi riti opportunamente predisposti. Oltre agli Hyakinthia per Apollo e Giacinto e ai riti dell'Orthia, sono da ricordare almeno i Karneia, la vera e propria « grande festa » per Apollo Karneios, con la corsa degli *staphylodrómoi*, portatori di tralci, riservata agli *ágamoi*, gli « scapoli » [104]. La partecipazione femminile, assicurata dalla presenza di fatto di ragazze nei contesti rituali e segnalata a più riprese, ha una mediazione anche sul piano mitico. Per esempio attraverso la figura di Elena, la famosa eroina del mito troiano, che nelle tradizioni lacedemoni appare al centro del ritualismo adolescenziale femminile: in un coro dell'omonima tragedia euripidea si rievoca la sua presenza da fanciulla nei cori femminili dei riti Hyakinthia, mentre Teocrito ci rimanda alla rievocazione spettacolare del *drómos* (« corsa ») delle duecentoquaranta fanciulle, tutte coetanee, sulle rive dell'Eurota; tra di loro spicca immancabilmente, per bellezza e per bravura nel canto, l'eroina. Anche l'esame della sua vicenda mitica allargata, che la vede più volte oggetto di violenza, da quando, bambina, sarebbe stata per la prima volta rapita da Teseo e Peritoo, a quando le donne di Rodi la spinsero al suicidio, riporta il personaggio al modello dell'essere mitico martoriato e ucciso, poi onorato con culto tombale, che spesso si ritrova in miti di fondazione di rituali iniziatici (anche se il complesso ciclo delle vicende di Elena oltrepassa emblematicamente la tipologia più breve delle sequenze iniziatico-puberali) [105].

[104] *Anecd.*, Bekk. I, 305; Esichio, s.v. *staphylodrómoi*. Ampia discussione della festa in Brelich, *Paides* cit., pp. 151 sgg., 179 sgg.

[105] In generale C. Calame, *op. cit.*, Roma 1977, *passim*. Per Elena, Id., *Hélène. Son culte et l'initiation tribale féminine en Grèce*, in *Dict. des Mythologies*, Paris 1982, *s.v.*

A Corinto il « tragico » mito dell'uccisione dei figli di Medea (a opera della stessa madre come nella versione euripidea o, secondo altre versioni, a opera degli stessi Corinzi) dà origine a un rito annuale nel quale sono coinvolti sette ragazzi e sette ragazze per un servizio nel tempio di Era Akraia: il servizio corrisponde a un'espiazione per l'ira della dea nel cui tempio sarebbe stato commesso il crimine, risolta nella simbolica uccisione segnalata dall'abito nero di lutto, e dai capelli tagliati [106].

Gli esempi si potrebbero agevolmente moltiplicare. Ad Atene il ritualismo iniziatico, più sfumato nella sua evidenza per quanto riguarda la parte maschile, si esprime nel mito del « cacciatore nero » ricostruito da P. Vidal-Naquet intorno alla figura di un Dioniso Melanaigis, « dalla pelle di capra nera », ambiguo aiutante magico del campione ateniese, il Nero Melanthos, in un emblematico duello con il Biondo Xanthos, re di Beozia, vinto dall'ateniese per un inganno, un gioco d'astuzia del dio. Il comportamento « oscuro » del mitico « nero », si riflette sul comportamento « oscuro » cui per certi aspetti è costretto l'efebo, il giovane ateniese, durante quel periodo di apprendistato che precede il suo reclutamento nell'esercito, mentre il mito stesso, attraverso la figura di Dioniso Melanaigis si riconnette alla festa più importante, esplicitamente riconosciuta dalla città come momento di introduzione dei giovani in quegli organismi, sia pure non ben definiti, d'inquadramento di base della popolazione che sono le fratrie. La data è anche importante in quanto la festa in questione, gli Apatouria, sono fissati nel mese di Pyanopsion (o delle fave bollite), l'ottobre/novembre del calendario attico, economicamente importante per le semine dei cereali e tutto occupato da un ritualismo assai significativo

[106] Dati in Apollodoro, *Biblioteca* I 9, 28 sgg.; Eliano, *Varia storia* 5, 21, ecc. Cfr. A. Brelich, *I figli di Medea*, « SMSR », 1959, pp. 213-54.

di donne e adolescenti [107]. Mentre il ragazzo sacrifica nell'ultimo giorno della festa il *koureíon*, la sua capigliatura di adolescente, per entrare a far parte dei cittadini adulti, la ragazza che va sposa è festeggiata dallo sposo con l'offerta della *gamélia*, pranzo e sacrificio nuziali destinati a segnalare l'entrata della donna nel gruppo (fratria) di appartenenza del marito [108]. Ritualismo complesso, in cui elementi più arcaici sono riutilizzati con « senso » nuovo, che si colloca nella varia e non ancora ben esplorata serie di atti rituali che organizzano, secondo diverse anche se sostanzialmente convergenti regìe nelle varie città, l'accesso al « precario » ma fondamentale statuto matrimoniale.

Sparta e il mondo dorico rimangono comunque le zone più emblematiche per una verifica del funzionamento dei riti adolescenziali, fatto che ben si spiega se teniamo conto della struttura sociopolitica di base. La stessa costituzione spartana prevedeva, a livello « profano », come istituzione apparentemente « laica », in ogni caso politica, una trafila educativa obbligatoria che conduceva tutti i giovani spartani, per classe di età, all'inserimento finale nel numero ristretto degli *hómoioi*, gli uguali, gruppo di vertice della piramide politica lacedemone, nel quale si identificavano gli unici cittadini a pieno diritto. Per questo gruppo il modello tribale di un'educazione/cultura unitaria e egalitaria doveva essere perfettamente funzionale. La vita degli *hómoioi*, nonostante la posizione di vertice, non doveva essere comoda e splendida, ma poteva rappresentare in ogni caso per il giovanetto spartano, come

[107] P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur Noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, in *Le Chasseur Noir* cit., pp. 151-74, trad. it. in M. Detienne (a cura di), *Il Mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1975, pp. 151-74; P. Schmitt, *Athena Apatouria et la ceinture. Les aspects féminins des Apatouria à Athènes*, « Annales E.S.C. », 1977, pp. 1059-73.

[108] Polluce, VIII 107; Deubner, *op. cit.*, pp. 232 sgg.

osserva Brelich, una meta desiderabile. Nel lungo periodo « iniziatico » egli era infatti costretto a vivere una vita tutta disgregata e randagia, in piccoli gruppi che si combattevano continuamente tra loro, doveva accontentarsi di un solo mantello all'anno, di dormire su giacigli di giunco raccolto senza uso di coltello sulle rive del fiume nazionale, l'Eurota, era costretto a praticare, per sopravvivere, il furto e la razzia, persino l'omicidio (nella esecuzione della discussa *krypteía*), era obbligato infine a un rapporto omoerotico, palese nella terminologia di *erómenos* ed *erastés* che definisce l'adolescente e il suo tutore [109]. Tutto ciò, al pari di quanto accade nelle iniziazioni tribali dei popoli cosiddetti primitivi, segna un comportamento violatore imposto, che al momento opportuno, verificatosi il passaggio culturalmente riconosciuto all'età adulta, dovrà essere definitivamente abbandonato.

Sotto molti aspetti assai simile è la procedura che si ripete nelle città cretesi, dove un'analoga organizzazione conduce il giovane, per tappe e momenti trasgressivi, a far parte del gruppo elitario dominante degli *hetaíroi*, che gli permetterà l'accesso al matrimonio e alle riunioni « sportive » maschili dei *drómoi* [110]. Malgrado alcune differenze, puntualmente segnalate da Brelich, gli schemi iniziatici, a Sparta come a Creta, sembrano rispondere, con analoga funzionalità, alle esigenze di quelle strutture politiche che in entrambi i casi mirano a ricreare un vertice collettivo di potere, sostanzialmente staccato dalle stratificazioni sociali sottostanti. Il grande interesse attribuito a un'educazione comune, basata sull'uso degli stessi sistemi simbolici, con gli stessi significati, rivela l'acume politico degli ordinatori costituzionali, più o meno mi-

[109] Senofonte, *Costituzione degli Spartani* II 7; Plutarco, *Vita di Licurgo* 17; A. Brelich, *Paides* cit., pp. 143 sgg.

[110] Willets, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962; A. Brelich, *Paides* cit., p. 172.

tici, come Licurgo e Taleta, nell'individuare, ricuperare e utilizzare un così preciso strumento di riproduzione dell'ordine. Per essere ancora più efficace sul piano della partecipazione ideologica, questo strumento riceveva l'autenticazione del rituale religioso, entrando a far parte degli schemi rituali degli dei politeistici. Anche se non abbiamo testi che parlino specificamente di una qualificazione dell'*agogé* sul piano religioso, un esame appena attento del sistema festivo spartano, con la massiccia presenza di giovani nelle feste intorno ai grandi santuari, e soprattutto la loro azione in speciali riti commemorativi come quelli per i morti mitici della guerra santa per la Tireatide o per i morti « eroizzati » delle Termopili, ci avverte che comunque l'educazione prevedeva servizi chiaramente rituali [111].

Allo specifico ritualismo maschile che ha come fine l'inserimento del giovane nella comunità dei guerrieri e dei cittadini, corrisponde uno specifico e riservato ritualismo femminile adolescenziale. Partendo dall'esame dell'ambiente culturale e degli elementi rituali sottintesi alla composizione-esecuzione dei partenii, i canti per le fanciulle di Alcmane (VII a.C.), C. Calame ha tracciato un vasto affresco dell'inquadramento rituale delle fanciulle come esecutrici di cori [112]. Non solo a Sparta, ma un po' ovunque nelle città aristocratiche arcaiche, musica e danza costituiscono per le ragazze, attraverso le regole della coralità, lo sfondo operativo di un'educazione comune che viene loro offerta prima che il *gámos*, il matrimonio, le disperda nei singoli *oíkoi*, per riguadagnarle ad un diverso tipo di collettività, staccato per sempre, quello delle donne demetriache. Non possiamo fare a meno di pensare alla nostalgia del tiaso, del gruppo, che risuona in tanti

[111] Dati in Nilsson, *op. cit.*, pp. 141 sgg.; A. Brelich, *Paides* cit., pp. 172 sgg.
[112] Cfr. nota 105.

versi di Saffo e che, sul piano emozionale di un linguaggio poetico individuale, traduce il topos di un necessario, lacerante distacco. Un ripetuto motivo di violenza che il mito racconta enfatizzato, con monotonia, nella brutalità del modello di rapimento. Ai famosi modelli mitici individuali di Oreithyia, di Elena, di Core, rapite mentre coglievano fiori con le loro compagne, risponde il racconto stereotipo di ratti collettivi di fanciulle che celebrano i loro riti, magari in santuari di confine, occasione di perpetua (ma regolamentata) conflittualità tra gruppi e di continuo, regolamentato, scambio di donne. Ne ricordiamo almeno due: il santuario all'aria aperta al confine tra Laconia e Arcadia, dove ogni anno le ragazze celebravano con cori danzanti l'Artemide del noce, Artemide Karyatis, a ricordo di un mitico prodigio: un coro di vergini, per sfuggire al rapimento e alla violenza, si rifugiò tra i rami dell'albero e le vergini furono trasformate nei suoi frutti, in noci [113]. E il più noto santuario dell'Artemide Limnatis, in una zona montagnosa tra Laconia e Messenia, dove un ratto di fanciulle sarebbe stato l'origine di quella prima guerra messenica che si pone molto bene tra i numerosi esempi di guerre rituali, canalizzazione guidata di conflitti tra gruppi vicini; queste guerre propongono per il mondo greco arcaico l'immagine di una funzione guerriera intesa prevalentemente come elemento regolatore di comunicazione, e inserito conseguentemente di pieno diritto nel piano della regolamentazione ideologica gestita dal mito e dal rito [114].

L'occasione della prima guerra messenica, raccontata nella doppia e simmetrica versione delle parti avverse, è un esempio particolarmente chiaro di funzionalizzazione storica di un complesso mitico rituale. Nella versione la-

[113] Pausania, III 10, 7; Esichio, s.v. *Karyateia*; Servio, *ad Verg. Buc.* VIII 29.
[114] Pausania, IV 4, 2; Strabone, VI 3, 3.

cedemone, le fanciulle spartane sono violentate dai Messeni mentre celebrano in quel tempio lontano dai limiti sicuri dei circuiti urbani, i riti per Artemide Limnatis, la dea dell'acquitrinio (*límne*); per il dolore le fanciulle s'impiccarono, si diedero cioè quella morte dimessa, senza spargimento di sangue, che compare molte volte come tipica modalità di suicidio femminile [115]. Secondo i Messeni invece le cose non andarono così: uccisi sarebbero stati dei ragazzi spartani adolescenti e imberbi, che il re di Sparta avrebbe introdotto, travestiti da donne, presso i Messeni con l'ordine di ucciderli. Compare qui un elemento, il travestimento, che ritroviamo in molti rituali di tipo iniziatico e in particolari tipi di feste, per riproporre condizioni caotiche. La notizia di Strabone che ricorda il santuario come luogo di una prevista grande festa comune ai due popoli (Spartani e Messeni), completa la circolarità del racconto e consente una lettura strutturale che ne mette in evidenza il valore di mito funzionale a un grande complesso festivo di tipo iniziatico-puberale, sul quale si innesta una serie di problemi di comunicazione interetnica [116]. La versione più propriamente storiografica, affluita in Strabone-Pausania, funzionale alla proiezione ideologica che si voleva attribuire all'episodio, ha disgregato il mito di fondazione: da quel momento, inizio dell'VIII a.C. in poi, cominciò quella conflittualità tra Messeni e Spartani che si ripeté storicamente tante volte.

Al livello rituale rimane comunque da notare la presenza simultanea di ragazzi e ragazze, in occasione delle grandi occasioni festive più o meno apertamente legate a fatti iniziatici. Questo dato comune ma non esclusivo della realtà

[115] È simmetricamente contraria alla morte del guerriero sul campo e speculare della esclusione femminile dal sacrificio cruento.

[116] Sulle guerre di confine come modalità agonali cfr. A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn 1961; cfr. anche M. Liverani, *Messaggi, donne, ospitalità*, « SSR », III/2, 1979.

spartana, dorica, ci fa pensare che sino a un certo momento nel mondo greco arcaico l'educazione per il giovanetto e la giovanetta potevano essere molto simili. Questo è esplicitamente attestato per Sparta, dove le ragazze passano attraverso una trafila educativa parallela a quella dei maschi, esercitandosi nell'agonistica (per esempio nella corsa, gara atletica per eccellenza), nella ginnastica, dove si allenano nude come i maschi, e persino nelle pratiche omoerotiche [117]. Questa assimilazione, che pare in contrasto con le opposte finalità che poi divideranno il destino femminile da quello maschile, trova una serie di giustificazioni nel fine ultimo che proprio sullo sfondo della vita politica, e in particolare della chiusa città aristocratica, unisce sul piano ideologico, diversificandoli su quello politico, gli scopi ai quali sono chiamati i cittadini e le cittadine.

Il vistoso apparato di tipo iniziatico non ha altro scopo che la futura vita politica; l'uomo deve servire la città come guerriero ed eventualmente morire per essa, mentre la donna ha per fine ultimo il matrimonio che si realizza nella « guerra » (necessaria alla riproduzione) del travaglio del parto, eventualmente conclusa con la morte. La simmetria dei due destini, visti attraverso le esperienze della guerra e della maternità come ideali di vita politica ed espressi persino con calzanti coincidenze semantiche, come ha dimostrato N. Loreaux, può spiegare molti abbinamenti difficili nel rituale e nel costume. A Sparta, dove le donne *cittadine* sono garanti della riproduzione del gruppo ristretto degli « uguali » (e questo spiega la ben nota « libertà » di cui potevano godere), la costituzione di Licurgo prevedeva per la donna morta di parto, come per il guerriero caduto in campo, l'onore del nome scritto sulla tomba [118]. Ad Argo il grande tem-

[117] A. Brelich, *Paides* cit., p. 158; C. Calame, *Choeurs* cit., p. 427.

[118] N. Loreaux, *Le Lit, la guerre*, « L'Homme », 1981, pp. 37-67.

pio della dea poliade, la matrimoniale Era, organizza anche i concorsi militari dell'*aspís* (lo scudo) nel quadro dei grandi riti Heraia che prevedevano una contemporanea partecipazione di adolescenti di ambo i sessi, con evidenti finalità di duplice inserimento nell'esperienza obbligata del *gámos* legittimo [119].

Ad Atene invece, città democratica tutta pensata in chiave di spazio allargato ai figli maschi della terra patria, la parte femminile ricopre un ruolo assai più marginale (anche se non emarginato, i due termini non possono essere usati come coincidenti), caratterizzato da una notevole varietà di elementi rituali iniziatici, inseriti però in modo meno coordinato e soprattutto meno collettivo.

Una notevole « eccezione » riguarda i culti femminili amministrati dal santuario di Artemide Brauronia, a Brauron (40 km. circa a nord-est di Atene) [120]. Vi erano coinvolte ragazze ateniesi in tenerà età (cinque-sette, dieci anni), che con ogni probabilità dovevano compiere un soggiorno nel santuario della dea; a quest'ultima era in qualche modo associata nel culto anche l'eroina Ifigenia (la figlia sacrificata dal padre Agamennone e salvata dalla dea), qui onorata comunque con un culto eroico tombale al quale andava l'offerta delle vesti delle donne morte di parto [121]. Culto divino e culto eroico si ponevano così, in un preciso rapporto temporale e spaziale, come momenti essenziali del percorso femminile. Esso era aperto ritualmente dall'*arkteia*, il rito di « fare l'orsa » (*árktos*), inteso come espiazione per un'orsa uccisa dai fratelli della fanciulla che, nel tempo del mito, giocando con l'animale selvatico era stata da questo graffiata. Il servizio compor-

[119] *Schol. Pind. Ol.* VII 152. Nilsson G.F., cit., pp. 42 sgg.

[120] Notevole la bibliografia. Oltre a Brelich, *Paides* cit., pp. 253 sgg.; cfr. W. Sale, *The Temple Legend of the Arkteia*, « Rh. Mus. », 1975, pp. 265 sgg.; C. Montepaone, *L'arkteia a Brauron*, « SSR », 1979, pp. 343-64.

[121] Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 1449-67.

tava l'uso di un vestito color del croco e l'apprendimento di determinate tecniche che riguardavano l'esecuzione mimetica del *mystérion* dell'orsa. Non sappiamo in che cosa consistesse il *mystérion* ma sappiamo da un commento ad un passo della *Lisistrata* di Aristofane che l'*arkteía* era obbligo di stato per ogni ragazza, prima di poter « coabitare » — *synoikeín*, sposarsi (?) — con un uomo [122]. È sottinteso, in questo percorso rituale, il tema di una morte — morte sacrificale dell'orsa-fanciulla — evitata mediante l'inganno, l'*apáte* (tema sempre ricorrente nei miti iniziatici) costituito dal sacrificio sostitutivo della capra al posto della figlia, escogitato da un mitico padre, l'astuto Embaros [123]. Morte emblematica, virginale e animale, che poteva agevolmente segnare l'accesso al nuovo statuto di *gyné*, in fondo al quale un'altra tomba poteva profilarsi: il destino delle tristi offerenti di Ifigenia, le donne morte di parto, anch'esso regolato dalla dea Artemide, le cui frecce silenziose troncano proprio la vita delle donne [124].

10. *Le « grandi feste ».*

Per quanto importante, il ritualismo iniziatico, struttura soggiacente una parte molto ampia del sistema rituale e festivo, non ne esaurisce tutte le funzioni, tutti i significati.

Un discorso breve e generale sul fenomeno festa, come abbiamo accennato, non è impresa facile, soprattutto se teniamo presente il dato specifico della varietà dei singoli sistemi festivi nelle singole poleis, né vogliamo qui tentarlo. Ciò che interessa sottolineare è la grande impor-

[122] Aristofane, *Lisistrata* 638 sgg.; e *schol. ad Lys.* 645.
[123] Suda, s.v. *Embaros*. Discussione delle fonti in Brelich, *Paides* cit.
[124] *Iliade*, XXI 483.

tanza della struttura festiva in senso lato, non unicamente come modalità per fare ciò che altrimenti non si può fare (è questa la definizione di minima mutuata da Kerényi). Non importa cioè cogliere l'essenza della festa, quanto metterne in luce il valore di momento privilegiato e completo perché scelto con precise cautele che tengono conto dei fatti più vari, stagionali, astronomici, economici, per trasmettere in condizioni ideali messaggi di discorsi « precostituiti » validi per l'ideologia del gruppo.

Feste riservate di donne e rituali di adolescenti non possono mettere in ombra il valore delle grandi occasioni rituali riservate alla città nel suo insieme specifico di gruppo di cittadini, o comunità allargata a tutti i presenti sul territorio, schiavi e stranieri compresi. Diremo subito che è assai difficile individuare i criteri secondo i quali le singole città distribuiscono i loro incontri: momenti festivi nell'arco dei dodici mesi lunari di ventinove/trenta giorni che si susseguono interrotti a intervalli regolari da un anno di tredici mesi [125]. Possiamo subito dire che la possibilità di ricostruire un calendario di tipo agrario, basato cioè sull'andamento dell'anno agricolo, pare molto remota. L'articolazione festiva risponde in realtà, come abbiamo visto, molto sottilmente alle esigenze della città, accompagna ed esprime le tappe di una società dalle motivazioni complesse, per la quale i momenti di aggregazione e le occasioni di riunione sono diversi da quelli delle antiche feste che avvenivano in occasione dei raccolti [126]. Né il loro fine è solo evasione o promozione della fecondità-fertilità, come spesso si ripete.

La possibilità, tipica del momento festivo, di utilizzare in modo economico, in un tempo e uno spazio circo-

[125] M. P. Nilsson, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, Lund 1962, pp. 44 sgg.

[126] Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII 9 6: le festività « agrarie » sono definite esplicitamente *archaîai*.

scritti, una vasta gamma d'interventi collettivi, ne fa il luogo ideale per la ripetizione e la gestualizzazione dei temi portanti dell'ideologia, raccontati dal mito. Tutto questo non va nel senso dello sterile dibattito sulla priorità del mito o del rito, che contrappose storici e antropologi nel primo Novecento, ma converge sull'assunzione di un discorso rituale festivo come fatto autonomo [127]. Potremmo dire che ogni festa ha un suo « mito », dal quale ci si vuol liberare o che si vuole riproporre, raccontato nella gestualità stessa della sua regia. La dimensione privilegiata della partecipazione, della presa in carico emozionale, individuale e collettiva, del messaggio, quale si verifica nel contesto festivo, lo rende particolarmente adatto alla funzione di riconfermare la bontà e l'inamovibilità dei simboli portanti dell'ideologia di base. Allo stesso tempo, come ha messo in luce la ricerca etnoantropologica, il grande ritualismo festivo può essere anche il modo privilegiato per far passare, in momenti di crisi, messaggi diversi, di riscatto e di salvezza. Basti pensare al ruolo della cosiddetta « festa di Capodanno », la grande festa di solidarietà dell'intera comunità che riconferma i suoi simboli contraddicendoli, ma che può diventare, com'è testimoniato nei vari movimenti di « salvezza » antichi e recenti, il momento che concretizza proposte di radicale rinnovamento [128]. È facile intuire la sua importanza, come efficace mezzo sociologico, l'importanza quindi del controllo dei suoi tratti trasgressivi e la loro finalizzazione essenzialmente conservatrice, ottenuta proprio mediante l'inserimento in un sistema calendariale con un ritmo ripetitivo.

Feste di questo tipo sono rintracciabili in numero

[127] Da ultimo, D. Sabbatucci, *Il mito, il rito, la storia*, Roma 1978. I termini del problema sono anche riassunti da J. Fontenrose, *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley 1966.

[128] Cfr. V. Lanternari, *La Grande Festa*, Bari 1972, *passim*.

abbastanza notevole nei rituali delle città greche, anche se spesso la scarsità dei particolari non permette una ricostruzione sufficientemente esplicita, e soprattutto non permette di chiarire il collegamento con altri dati del ciclo festivo. Anche la tipologia di base può inoltre variare nei suoi elementi significativi: nell'ambito di uno stesso sistema è possibile individuare anche più di una festa definibile di « capodanno », di rifondazione del gruppo, con valori e significati diversi.

La festa-tipo di capodanno si basa comunque sulla presenza di alcuni elementi fissi di trasgressione, che si fissano sul duplice piano del cosmico e del sociopolitico: presenza di morti, o meglio il loro ritorno, al di fuori delle circostanze fisse loro assegnate (anche se nel mondo greco manca una periodizzazione così precisa come quella dell'apertura del *mundus* a Roma [129]), sovvertimento dei rapporti sociali, servi che fanno i padroni, commensalità con gli schiavi, travestismo, caduta delle regole normali, cioè comportamento « orgiastico » a livello sessuale e alimentare. Naturalmente non tutti questi elementi si trovano sempre presenti nello stesso contesto, mentre altri tipi di festa che assumono ugualmente il senso di un'inaugurazione non hanno gli stessi caratteri identificanti.

11. *I capodanni di Atene.*

Il caso particolarmente interessante e relativamente meglio documentato è quello di Atene, dove la stratificazione dei « capodanni » e la loro coesistenza appaiono abbastanza evidenti.

[129] *Il mundus, deorum tristium atque inferum quasi ianua,* patet il 24 agosto, 5 ottobre, 8 novembre. Festo, 142M, 261L, 154M 293L; Macrobio *Saturnalia*, 1, 16, 17 sgg.

Il mese d'inizio dell'anno festivo, fissato nel giugno-luglio (prima lunazione dopo il solstizio), è detto Hekatombaion, mese dell'ecatombe, e si propone come tempo dell'inizio su vari livelli accomunati da un preciso ed esplicito richiamo politico. Prima di tutto, al contrario di quanto risulta per la maggior parte degli altri mesi, il nome non deriva da una delle feste principali (nel caso specifico avrebbe dovuto mutuare la designazione dai Panathenaia). Il riferimento va comunque a un dato cultuale significativo: la macellazione di un certo numero di buoi, cento per la precisione, che appare nei contesti più vari ma che proprio ad Atene assume un valore specifico se pensiamo allo stretto rapporto stabilito tra « buphonia » uccisione del bove, e costituirsi della dimensione politica (come accade nella articolazione della festa Bouphonia o Dipoleia). In questo caso può darsi che la macellazione sia effettuata il giorno 7, genetliaco di Apollo, riconosciuto quasi ovunque nel mondo greco, come giorno festivo. Del rito non sappiamo tuttavia altro che gli scarni appunti dei lessicografi e le annotazioni di qualche frammento epigrafico [130].

Conosciamo meglio invece tre precisi momenti festivi, individuati con perfetta coerenza, che si susseguono integrandosi reciprocamente; sono i riti Kronia, Synoikia, Panathenaia.

Nel primo caso si realizza uno dei grandi motivi conduttori di ogni capodanno che si rispetti, il sovvertimento delle regole sociali: padroni e servi che mangiano insieme, seduti una volta tanto alla stessa tavola [131]. L'offerta sacrificale, almeno secondo una notizia tarda, evita come

[130] Michalson, *op. cit.*, p. 26.

[131] Dati in Deubner, *op. cit.*, p. 152. Nilsson, *G.F.*, pp. 35 sgg. raggruppa una serie di casi analoghi in altri luoghi sotto la titolatura di « Saturnalienartige Feste » sul modello dei *Saturnalia* romani.

nel tempo precedente, preattuale, prepolitico, lo spargimento di sangue: sull'altare di Crono è posto infatti un biscotto in forma di bue [132]. Nel caso della corrispondente festa a Rodi, con simmetrica inversione violatrice, la vittima è invece addirittura umana [133]. In entrambi i casi il corretto uso sacrificale del tempo attuale non viene osservato.

I Synoikia, come indica l'etimologia, commemorano l'atto di fondazione compiuto dall'eroe nazionale attico, autore di quell'unione di demi sparsi, il sinecismo, senza la quale si vanifica anche la democrazia [134]. Anche in questo caso l'associazione ai riti di Eirene (Pace) desiderabile ma « utopica », ripropone un sacrificio incruento (l'altare di Eirene non sia bagnato di sangue) che accompagna significativamente l'introduzione del tempo attuale, in cui si vive insieme (*synoikein*), si sacrifica sull'acropoli spargendo sangue in onore della dea poliade Atena, e si « spera » di avere o riavere pace [135].

Il terzo momento festivo, come già ricordato, è invece la presentazione della città attuale rievocata attraverso i suoi momenti fondanti e l'opera dei suoi fondatori: nel caso specifico il *gegenés*, figlio della terra attica, il « primo re » Erittonio, mentre a Teseo è attribuita la denominazione dei Panathenaia, festa comune di tutti gli Ateniesi [136]. Ma è Pisistrato a essere coinvolto nella fondazione della vera grande festa agonistica penteterica, appunto i grandi Panathenaia, in parallelo con la rifondazione, nel VI secolo, di varie grandi feste panelleniche. Essa commemo-

[132] IG II² 1367, 23.
[133] Porfirio, *Sull'astinenza* II 54.
[134] Tucidide, II 15, 2; Plutarco, *Vita di Teseo*, 24, 4; Deubner, *op. cit.*, pp. 35 sgg.
[135] *Schol. Arist. Pax*, 1019; Sokolowski, « LSCG », Suppl. nr. 10.
[136] Harpok. s.v. *Panathenaia*; Pausania, VIII 2, 1; dati in Deubner, *op. cit.*, pp. 22 sgg.

ra sul piano mitico la nascita stessa della dea dalla testa di suo padre e l'uccisione del gigante Asterio [137]. Vi è coinvolta anche Pandrosos, una mitica « prima principessa » figlia di un altro « primo re », Cecrope, una delle tre sorelle alle quali fu affidata la cesta contenente il primo ateniese, Erittonio, nato appunto dal seme di Efesto e dal suolo attico. Pandrosos è ricordata anche come la prima filatrice di vesti di lana, in particolare della prima veste per il *mágeiros*, il sacrificatore, anzi, per il coinvolgimento con i Buphonia, un *primo* sacrificatore. E coerentemente Pandrosos riceve, prima di Atena, l'offerta dell'*epíboion*, una pecora che le spetta come « prima donna » (perciò anche confusa con Pandora) in quel processo di avvicinamento alla forma « ideale » della città attuale che il rito ha il compito di rappresentare [138].

Ordine cosmico, dunque, assicurato dalla definitiva vittoria di Zeus, e ordine politico, assicurato dalla città dei « figli di Atena » si propongono in rapporto armonico e privilegiato con il loro territorio. La festa tutta commemora infatti la nascita culturale di Atene come città autonoma e autoctona, legata senza mediazioni alla sua dea e rifondata nel suo nome attraverso la mitica discendenza di Erittonio che esclude ogni altro legame.

Per questo, l'esibizione processionale e agonistica ne chiama in causa tutte le componenti in bell'ordine, raffigurata nel celebre fregio di Fidia e commentato nelle iscrizioni. Sfilano i pritani, gli arconti, i tesorieri della dea, gli ieropi, gli strateghi, i taxiarchi, le vergini di buona famiglia come canefore. Sono rappresentate anche le altre categorie costitutive dell'insieme cittadino, per esempio i meteci con mogli e figlie, mentre schiavi liberati e stranieri, che non possono prendere parte alla cerimonia nel

[137] Aristotele, fr. 637, 395, 5 Rose.

[138] Harpok., s.v. *epíboion*; Suda, s.v. *epíboion*; Apollodoro, *Biblioteca* III 14, 2.

recinto acropolitano, riproposto come « nuovo » centro di una « nuova » città, hanno il permesso di sfilare con rami di quercia, nell'agorà [139]. Anche se non è possibile soffermarci su questa significativa dialettica tra acropoli e agorà, fatto tipicamente ateniese (anche se forse non esclusivo di quella città) osserviamo che la valorizzazione festiva del nucleo storicamente più antico dell'insediamento non è un ritorno alle radici bensì un modo per indicare la ri-fondazione della ben ordinata nuova città, la vera città, che può essere solo democratica: la città postclistenica, alla quale rimanda anche la regola agonistica che vede i cittadini sfilare divisi per *phylai*, le tribù territoriali tra le quali Clistene ridivise il territorio attico, fondando un nuovo modo di stare insieme [140].

Altrettanto ricca di significati è la divisione delle carni sacrificali, momento sempre cruciale e di notevole pregnanza simbolica. Ne conosciamo i particolari per i riti annuali, i Piccoli Panathenaia, che ci rivelano una volta di più la sapiente *kosmia* che sembra regolare i rapporti politici attraverso il simbolismo sacrificale. La carne del primo sacrificio nel vecchio tempio è divisa tra tutti i personaggi che hanno preso parte alla processione secondo proporzioni prestabilite, che rispondono a una specie di costituita gerarchia di ranghi. Il resto va agli Ateniesi, intesi come un insieme, e viene distribuito secondo la procedura abituale, risolta nel sorteggio. La carne del grande sacrificio ad Atena Poliade e Atena Nike è invece distribuita — ma questa volta con criterio rigorosamente proporzionale al contributo-valore, offerto dai singoli demi — nel Ceramico, il popolare quartiere a

[139] Sulla festa, cfr. A. Brelich, *Paides* cit., pp. 343 sgg.; S. Bancroft, *Problems Concerning the Archaic Acropolis at Athens*, Princeton 1979, p. 77.

[140] Cfr. P. Lévêque - P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris 1964.

ovest dell'acropoli, designato proprio per le *kreanomiai* [141].

Si realizzano, così, a livello rappresentativo, tutte le possibilità della difficile (e insolubile) problematica posta strutturalmente con l'inizio stesso della vita politica: come dividere ciò che è in comune. La risposta si dissolve nell'accettata scala dei privilegi di rappresentanza (vengono prima le cosiddette autorità) cui fa da contrappeso la casualità del sorteggio, e nella « giustizia » del rapporto proporzionale di scambio reso ormai più ambiguo ancora dalla consolidata adozione del segno-moneta: la carne sacrificale è pagata in dracme e mine.

Il problema della divisione ricompare tuttavia, come punto nodale, in un'altra occasione festiva che potremmo forse definire a buon diritto il « primo capodanno » di Atene. La divinità poliade non vi ha parte, né potrebbe essere diversamente, dal momento che più che riferirsi ad Atene specificamente, la festa tutta può proporsi come capodanno della « città » in senso ampio. Si tratta dei riti Anthesteria, festa dei fiori, celebrati nel mese dell'incipiente primavera, febbraio-marzo, Anthesterion, non solo in Atene ma in un gran numero di città ioniche [142]. All'epoca di Tucidide era considerata la festa dionisiaca più antica, veniva celebrata nel tempio di *Diónysos en límnais*, nelle paludi, luogo d'incerta identificazione ma interessante anche dal solo punto di vista toponomastico, per quel richiamo al terreno paludoso, né acqua né terra, segno di una zona non ancora consolidata, quindi disponibile ad ogni possibilità (si pensi al noto tema della creazione dal fango), e a ogni tipo di scambio (si pensi al ruolo della palude lernea in Argolide e alla vasta topografia dei luoghi acherontei, là dove il fiume infernale scorre vicinissimo o addirittura allo scoperto, e facilita

[141] IG II² (335/4).

[142] Dati in Deubner, *op. cit.*, pp. 93 sgg.; K. Kerényi, *Dionysos* cit., pp. 302 sgg.

passaggi proibiti e caotici tra morti e vivi)[143]. La prima e vistosa contrapposizione con i Panathenaia sta proprio nel fatto che si tratta di una festa della comunità, con una sua dimensione extrapolitica (degli Ioni) rispetto alla festa della polis specifica (degli Ateniesi). È una dialettica che può rispondere a un'effettiva realtà diacronica, ma che certo, almeno nel V secolo, funziona anche come struttura sincronica all'interno dell'articolazione festiva adottata. Gli elementi rituali che contraddistinguono il triduo sono tutti molto significativi. Accenneremo ai dati più importanti. Prima di tutto si tratta di una festa della comunità allargata, non riservata ai soli cittadini: all'apertura partecipano i primi in rango come l'arconte *basileús*, sua moglie e le sue dame, ma anche gli schiavi ai quali — lo si dice esplicitamente — non si deve negare un sorso di vino nuovo, il vino dei *pithoi*, anche a commemorazione di quella prima apertura del *pithos* per eccellenza, quello di Pandora, dal quale ebbero inizio i guai attuali[144]. Il giorno successivo qualifica il tema del ritorno al momento iniziale e insieme dell'apertura di un nuovo tempo. Il vino circola ancora, distribuito a livello rituale nelle *choai*, le brocche che danno il nome a tutta la giornata, e viene consumato nelle gare di bevuta organizzate un po' ovunque, al suono delle trombe e sotto il patrocinio del *basileús* che non solo è presente di persona nella premiazione dell'*agón* più importante, ma inaugura il successivo svolgersi delle « infrazioni », prestando la moglie a uno *hieròs gámos*, un'unione sessuale extramatrimoniale la cui legittimazione è garantita dallo statuto sacerdotale del partner.

Quanto avviene in questa giornata festiva appare come

[143] La palude lernea fu usata da Dioniso come luogo di passaggio per condurre in cielo sua madre Semele (Plutarco *de Is. et Os.*, 364 F); Pausania, II 36-37.

[144] *Schol. Hes. Op.* 360; Eust., *comm. ad Il.* XXIV 56.

rievocazione di quel primo banchetto con il quale la città antica, anzi l'Atene precittadina di re Pandion, risolse il problema, divenuto tipicamente politico, di dare ospitalità allo straniero, rappresentato nel caso specifico dal matricida Oreste. Il mito racconta infatti in proposito, come l'ospite, straniero e impuro, ricevette nel *thesmotheteion* (l'ufficio degli arconti, uno dei « centri » della vita politica), un'impeccabile ospitalità, e fu rifocillato alla tavola comune ma con un servizio rigorosamente singolo [145]. Fu in questa occasione che furono inventati la *choús*, la misura individuale di vino che permise a ciascuno di evitare il contagio con l'assassino e l'uso di quei *xénia monotrápeza* che, nelle parole stesse di Oreste nell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide, assicurarono la realizzazione di un perfetto banchetto isonomico, in cui ognuno riceve parte uguale di cibo e bevanda [146]. È un banchetto tipo, che si rispecchia nella regola dei banchetti pritanici [147], ma rispetto a questi è consumato nel più rigoroso silenzio. Questo annullamento della parola, interruzione di comunicazione, è molto importante. Segna lo stacco tra la situazione isonomica del mito (che mette l'ospite a tavola, ma non lo integra) e il simbolismo conviviale dei pasti comuni dei pritani e dei loro ospiti nella pratica delle poleis aristocratiche, come nei banchetti comuni degli aventi diritto alla *sítesis*

[145] Tentativo di identificazione topografica in un edificio su pendici nord-occidentali dell'acropoli, sulla base di dediche di Thesmoteti: cfr. Judeich, *Topography von Athen*, München 1931², p. 291. Per il ruolo dei luoghi di riunione conviviale politica cfr. P. Schmitt-Pantel, *Le repas au prytanée et à la tholos dans l'Athènes classique. Sitesis, trope, misthos: réflexions sur le mode de nourriture démocratique*, Atti del seminario di studi sul mondo antico, Napoli 1980, pp. 55-68.

[146] Ateneo, I 12d; cfr. P. v. der Mühll, *Dais Eise. Ausgewählte kleine Schriften*, Basel 1976, pp. 393 sgg.

[147] Euripide, *Ifigenia in Tauride* 947 sgg.; cfr. anche Plutarco, *Q.C.* 613b; 643a.

(il pasto a spese pubbliche), nella polis democratica. Mangiare insieme, seduti alla stessa tavola in un banchetto, con parti uguali, era stato nelle città uguali il modo in cui si ribadiva nel quotidiano, sul piano rituale, la dimensione perfetta di una realtà pienamente culturale. Il banchetto perfetto era infatti solo quello in cui i compagni ricevevano parti uguali, come si tenta almeno di fare nel banchetto prepolitico modello, al quale siedono gli eroi di Omero. Di questo tipo soprattutto fu, nella proiezione evoluzionistica di un certo filone di pensiero, il primo banchetto, in cui la dea dell'agricoltura, Demetra, spezzò il pane in parti uguali, e dando a ognuno la sua pagnotta, pose fine alla violenza che scoppiava ogni qual volta si doveva mangiare insieme [148]. La *isótes*, l'uguaglianza, si pone quindi come parametro assoluto di pienezza culturale, ma questo avviene in una dimensione totalmente mitica. Persino nel banchetto omerico, come nella ripartizione dello spazio cittadino, il problema del *géras*, del privilegio che distingue, attribuibile a chi più ha meritato, rompe inevitabilmente l'uguaglianza di base [149]. E la difficoltà si evidenzia proprio quando con il pane si mangia la carne. Di modo che diventa assai significativo quell'artificioso, divino banchetto sacrificale che Ermes fanciullo, il dio inventore di ogni trucco, pensò come servizio perfetto per i dodici dei, il gruppo elitario degli olimpi, presente, con varianti, in moltissime città greche come rappresentanza « scelta » del pantheon intero. La carne sacrificale, divisa in dodici parti, è assegnata per sorteggio in modo che ciascuna risulti un omaggio perfetto [150]. Ma questo è un banchetto divino, non umano. Anche a quel livello, tuttavia, l'ambiguità non manca, e si riflette nella ambiguità stessa del testo. Il *géras* non è eliminato, ma

[148] Cfr. Ateneo, I 12c.
[149] Cfr. M. Detienne - J. Svenbro, *I lupi* cit.
[150] *Inno a Ermes* 128 sgg.

distribuito, si sottintende, in modo che ciascuno può ritenere di possederlo. Lo « scherzo » divino ripropone una volta di più la inafferrabilità del modello isonomico.

Il banchetto per Oreste è dunque soprattutto un banchetto « mitico », cioè « impossibile », riproposto per di più nel ritualismo di una giornata festiva che finisce nel caotico. Alla folla degli ubriachi che si accalca intorno al tempio di Dioniso « in palude » (la descrive un celebre coro delle *Rane* di Aristofane) sta per unirsi la folla delle anime dei defunti che cominciano ad affiorare dall'oltretomba. Si spalmano perciò le porte di pece e si masticano rametti di *rámnos*, una varietà di biancospino cui si riconosceva, tra le varie virtù, anche quella di allontanare i demoni [151]. Nel giorno che segue, Chytrai, o « delle pentole », il rituale prevede l'offerta di una marmitta di minestra bollita con varie verdure e cereali a Ermes il dio della comunicazione, cui si affida il delicato compito di accompagnare i defunti nel loro ultimo viaggio. Questa minestra doveva anche ricordare la prima minestra bollita, cioè il primo cibo cotto (e quindi culturale) consumato da coloro che scamparono al diluvio; tra questi c'era la « prima coppia » Deucalione e Pirra, dalla quale una tradizione pangreca faceva scendere, per vie diverse, una nuova, attuale, umanità [152]. Si tratta dunque della ricreazione rituale di un momento di grande caos che inserisce la situazione precisa, in questo caso la festa ateniese, in una dimensione ben più ampia della proiezione spazio-temporale cittadina. Quando, alla fine della terza giornata, si ritorna all'ordine e si procede all'espulsione di coloro che non

[151] Aristofane, *Rane* 218; Fozio, s.v. *rámnos*; J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie* (1890), Gröningen 1969, p. 104.

[152] Dati raccolti, con qualche forzatura, in Deubner, *op. cit.*, p. 113,

possono trovarsi nella comunità attuale, la formula sconguratoria allontana dalle case le ombre dei morti, e i Carii, cioè i barbari, gli orientali, tra i quali si reclutavano molti schiavi [153].

Gli Anthesteria si collocano dunque come la commemorazione della città, ma nel senso più vasto del termine: come « centro » abitato e « civile » dopo la devastazione del diluvio, sorto in parallelo con la costruzione stessa di una nuova stirpe di uomini. Ma tutto ciò acquista un senso più precisamente storico se lo riferiamo a Oreste e al celebre mito del suo arrivo nella città arcaica: ricevendo l'assoluzione dal nuovo tribunale egli inaugurò infatti anche il nuovo tempo dei padri, la nuova struttura della legge « patriarcale », base del tempo attuale [154].

Oreste completa così, nel quadro dei riti dionisiaci primaverili, l'articolata serie di mitici interventi che lo vedono, anche in altre città del mondo greco e in Italia, in rapporto alla fondazione di nuovi culti significativi per l'organizzazione di fondo della vita cittadina, come i riti « iniziatici » per Artemide. In particolare si tratta dell'Artemide Tauropolos, la dea di Ifigenia, il cui idolo è portato da Oreste in vari luoghi, dalla Sicilia (Tindari) dove il suo arrivo avrebbe dato origine alla poesia bucolica, ad Ariccia, presso Roma, celebre luogo di culto della Diana Nemorensis, a Sparta, dove si pone all'origine del culto dell'Ortia, e infine in Attica, a Halai Araphenidai, non lontano da Brauron [155]. In tutti questi casi la concomitanza di vari elementi, come la presenza adolescenziale (nel mito i giovani protagonisti sono Oreste, i compagni e Ifigenia) e il tema di un sacrificio umano evitato (l'idolo

[153] Fozio, s.v. *thýraze Kāres.*

[154] È il grande tema dell'Oresteia di Eschilo, studiato da Bachofen.

[155] Servio, *ad Verg. Ecl.*, introd.; Probo, *ibid.*; Pausania, III 16, 11; ecc. cfr. la voce *Diana* in *Enciclopedia Virgiliana*, Istituto dell'Enc. Italiana (di prossima pubblicazione).

della dea vuole sangue umano ma poi — come di regola accade — si accontenta, nel rito, di una sostituzione o approssimazione) indica un legame preciso con la struttura di quei culti iniziatico-puberali dei quali si è già parlato (par. 8).

Anche gli Anthesteria accanto agli aspetti di grande festa di capodanno, rivelano tratti precisi di tipo iniziatico. Non solo per la presenza di bambini in tenera età (tre anni), ai quali vengono offerti giocattoli, ma anche per un possibile rapporto con un mito e un rito che ha come protagoniste fanciulle adolescenti. Si tratta della triste vicenda dell'eroina attica Erigone, figlia di un mitico re, Ikarios (un eroe del vino, legato al ciclo dionisiaco), suicida per disperazione dopo la morte violenta del padre [156].

La morte di Erigone aveva procurato un'epidemia collettiva tra le fanciulle attiche sue coetanee, che le induceva a suicidarsi impiccandosi. Furono guarite con l'istituzione di una festa, gli *aióra*, che prevedeva il gioco rituale dell'altalena, a sostituzione delle mortali sospensioni delle impiccate [157]. Secondo una variante riportata da Eratostene, questa Erigone sarebbe proprio la sorella di Oreste, impiccatasi per il dispiacere di veder assolto il fratello matricida [158]. Tutto ciò « spiega » la connessione con gli Anthesteria in cui proprio Oreste ha una parte così centrale e soprattutto significativa per il rap-

[156] Callimaco, fr. 8, 1 Pf.; *Schol. Il.* XXII 29; Servio, *in Verg. Georg.* II 389 sgg.

[157] Cfr. J. Hani, *La fête athènienne de l'aiora*, « REG », 1978, pp. 107-22 (sul valore simbolico ed effetto fisico dell'altalena) per il rapporto fisiologico tra stato verginale e soffocamento nella letteratura medica antica e riflessi nel mito cfr. H. King, *Bound to Bleed: Artemis and Greek Women* (Institute of Classical Studies, London) *in corso di stampa* in A. Cameron ed. *Images of Women in Antiquity* 1983.

[158] Pausania, II 18, 6-7; Igino, *Favole* 122; Apollodoro, *Epitome* VI, 25.

porto con gli inizi della vita politica. Altrettanto significativo è il fatto che questo inizio di qualificazione politica, inquadrato nella vicenda mitica di Oreste ad Atene, sia inserito nella sequenza rituale di un grande complesso festivo, fortemente trasgressivo, e certo come tale recepito anche sul piano culturale collettivo. Ma ricordiamo anche in proposito che la parte forse più significativa del mito politico abbinato alla festa — il tema dell'ospitalità e della commensalità — non è solo parte di un *aition* mitico tramandato attraverso consueti e anonimi canali orali o scritti, ma è riproposto sulla scena nella cornice altamente innovativa del teatro ateniese di fine V secolo. Riproposto per una città che non divide più in parti uguali cibo e bevande se non nei simposi pritanici e negli agoni di bevuta delle Choai di capodanno e non è riuscita, neppure nella perfetta logica adottata dalla regia dei Panathenaia, a trovare un sistema per soddisfare quel bisogno di *koinonía* cui tende, non per cultura ma per natura, la creatura umana. Dietro Oreste s'intravede l'immagine di un tempo « precedente » (predemetriaco) nel quale i pasti in comune creavano appunto quella *koinonía* che la divisione in parti ha distrutto, creando molti consumatori ma nessun commensale [159]. È il latente, affascinante, pericolo, sempre incombente del ritorno al primitivo, dell'abbandono degli schemi coercitivi della cultura.

Questo mangiar carne indivisa o attingere allo stesso cratere rimanda alla dimensione diversa del sacrificio dionisiaco, quello compiuto dalle donne invasate, dalle Menadi che sbranano l'animale-pianta nel rito collettivo, ma anche quello riflesso nella formula sacrificale che unisce ritualmente i re di Atlantide nel grande giu-

[159] È il problema posto da Hagias, ignoto interlocutore, nelle *Quaestiones Conviviales* di Plutarco (X 643).

mento che serve a solidificare il loro potere assoluto di discendenti di un grande dio, Poseidon, con la libagione di sangue di toro (veleno mortale) raccolto nel comune cratere. È l'enigma sottile della immagine di Atlante che si propone nel *Crizia* di Platone e indica nella metafora della Atene primitiva la previsione di una possibile trasformazione dell'Atene attuale nella Posidonica Atlantide, e la sua fine [160].

Atene oscilla tra i suoi capodanni, tra Anthesteria e Panathenaia, ridiscutendo i suoi miti arcaici dinnanzi alle proposte politiche, attraverso lo strumento nuovo del teatro che fa del mito, del rito e della storia, anche spettacolo. Con la fine del V secolo la polis, i suoi ritmi, le sue « invenzioni » sono in crisi o in trasformazione, ad Atene forse più che altrove. Ma ancora una volta proprio ad Atene si rivela l'osservatorio privilegiato per sottolineare una volta di più il preciso coinvolgimento storico di ogni complesso mitico-rituale, l'aderenza alle esigenze in trasformazione del gruppo.

I brevi cenni, e i casi qui ricordati possono essere in conclusione un invito a ristudiare tutto il sistema festivo delle città, anche attraverso una verifica delle fonti archeologiche ed epigrafiche che si sono accumulate accanto al materiale letterario raccolto nei vecchi manuali.

Riti iniziatici, feste di capodanno, cerimonie fisse e periodiche di purificazione collettiva, occasioni costruite per l'esibizione dei simboli portanti delle ideologie del gruppo, si ripetono un po' ovunque, sempre variamente intrecciati al tessuto politico che li esprime e li utilizza, segnalando una volta di più la stretta relazione che intercorre nelle culture antiche (ma non solo) tra impianto delle ideologie religiose e distribuzione e articolazione dei comportamenti, dei ruoli, dei consensi e dei privilegi.

[160] Platone, *Crizia* 119d-120c; cfr. P. Vidal-Naquet, *Athènes et l'Atlantide*, in *Le Chasseur Noir* cit., pp. 343 sgg.

Capitolo quarto

L'INTEGRAZIONE DEL DIVERSO

1. *Il mistero dei misteri.*

Gran parte di coloro che si sono occupati di religione greca — termine di per sé sfuggente nella sua genericità — hanno cercato d'individuare un'esperienza religiosa qualificata come diversa, almeno in apparenza, dagli schemi del politeismo ufficiale: la cosiddetta religione dei misteri, *tà mystéria*, con un puntiglioso uso al plurale, rispetto a un uso diverso del *mystérion*, che è quello del cristianesimo [1].

La più antica menzione del vocabolo *mystéria* compare in un frammento polemico attribuito da Clemente Alessandrino (uno dei più brillanti rappresentanti della patristica prenicena) a Eraclito di Efeso [2]. Il filosofo attacca coloro che vogliono farsi iniziare (*myéomai*) a riti (*mystéria*) condotti empiamente, o meglio in modo contrario a ciò che è *hierón* (*anierostí*). Malgrado alcune dif-

[1] L'abbondantissima bibliografia sul tema tocca solo marginalmente quanto è di nostro specifico interesse in questa sede. Basterà ricordare solo il classico A. Loisy, *Les Mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1930². Più in generale A. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments*, in *Essays on Religion in the Ancient World*, Oxford 1972, pp. 782-819.

[2] Clemente Alessandrino, *Protreptico* II 22, 2 = 27 D. Cfr. K. Kerényi, *I Misteri dei Cabiri, un'introduzione allo studio dei misteri*, in *Miti e Misteri* cit., pp. 43 sgg.

ficoltà d'interpretazione, è qui evidente una presa di posizione contro riti particolari, misterici appunto, che comportavano un'iniziazione, *mýesis*, ed erano di per sé empi, o venivano svolti in modo empio.

Tutto questo meriterebbe un approfondimento che esula dai limiti di questo volume. Qui basta sottolineare come verso la fine del VI secolo, la religiosità « misterica » fosse coinvolta in una critica non diversa da quella, che proprio in Asia Minore, a Colofone, Senofane rivolgeva alla religiosità tradizionale, olimpica, omerica ed esiodea [3].

Ma quale poteva essere il carattere specifico di una religiosità « misterica »? Sulla sua definizione si è discusso a lungo e il dibattito è ancora aperto [4]. Si può tuttavia concordare sul fatto che a un ritualismo misterico (anche se il termine da un certo momento in poi è usato in modo abbastanza generico) si attribuisce non solo la segretezza, che è un dato comune ad altri culti non definibili « misterici » in senso proprio, ma anche la facoltà di trasformare in una persona « diversa », chi vi prende parte, attraverso il meccanismo della partecipazione a una conoscenza auditiva o visiva o a un'esperienza rituale di per sé significativa. Al livello essenziale e fenomenologico questo è il dato di fondo che si richiede a ogni processo iniziatico, come nei già ricordati riti d'iniziazione puberale adottati dai vari sistemi politici per la riproduzione dei quadri cittadini [5]. Ma al livello storico, per una valutazione dei singoli casi, bisogna naturalmente chiedersi

[3] Per Eraclito cfr. C. Kahn, *The Arts and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979. Per Senofane e la critica alla città, cfr. le osservazioni di G. Nieddu, in *La Parola e il Marmo: una discussione*, « DArch », 1981, 2, pp. 12 sgg.

[4] Per le definizioni, U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, « Iconog. of Rel. », XVIII/3, Leiden 1976. Cfr. sempre R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924.

[5] Vedi oltre, p. 142.

in che cosa ci si mutava e soprattutto in vista di che cosa. Qual è il *télos*, il fine delle iniziazioni propriamente « misteriche »?

2. *La salvezza di Eleusi.*

I misteri più famosi, sino alla tarda antichità, sono quelli di Eleusi (o meglio di Eleusi-Atene) legati alla mitica vicenda della dea dei cereali, l'eroina culturale Demetra, e di sua figlia Core, le « due dee ». A prescindere dal problema delle origini, dei sostrati affioranti, dei rituali agrari portati innanzi dalle « plebi contadine » o dall'apporto di culti « barbari » [6], dobbiamo riconoscere che sin da quando il culto comincia a profilarsi con una precisa documentazione archeologica e scritta, esso appare inserito in una precisa dinamica politica, e soprattutto si qualifica nel rapporto con Atene, di cui Eleusi costituisce quello che potremo definire il « polo sacro » [7].

L'esperienza del ritualismo di Eleusi deve quindi in primo luogo essere rapportata alla dimensione culturale ateniese, rispetto alla quale propone una esperienza diversa ma comunque qualificante, aperta a tutti coloro che sceglievano di parteciparvi [8]. Il primo dato è infatti questo: l'apertura a tutti del ritualismo (con esclusione di coloro che avessero commesso omicidi o si trovassero in stato d'impurità: uomini, donne, ragazzi, anche schia-

[6] R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica*, cit., p. 71. Per l'origine egiziana, Erodoto II 123 (cfr. P. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris 1914, pp. 20 sgg.); per l'origine cretese, Diodoro, V 77, 3 (Ch. Picard, *Les Religions Préhélleniques*, Paris 1948).

[7] Per la dialettica Eleusi-Atene, D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1979².

[8] Dopo le guerre persiane furono esclusi i « barbari » (Isocrate, IV 157). Sempre esclusi gli omicidi che potevano invece farsi iniziare a Samotracia dove esisteva un tribunale « religioso » gestito da un sacerdote specifico, *koies* (Esichio, *s.v.*).

vi. Unica esclusione riguardava i « barbari », ma a questo ovviava la pre-iniziazione, affidata ai cosiddetti Piccoli Misteri, che si svolgevano ad Agrai, sull'Ilisso) [9].

Eleusi realizza dunque una « grande Atene » o una « meta-Atene » e in questo qualifica la dimensione politica che la vede congiunta ad Atene in ruolo di città-santuario extraurbano. Ma resta da vedere che cosa di particolare offrisse questa dimensione diversa che Eleusi proponeva nel suo culto e raccontava attraverso il suo mito. Il documento più antico è il famoso inno omerico a Demetra, databile al VII a.C., che racconta la variante eleusina del complesso e vario mito delle peregrinazioni della dea alla ricerca della figlia [10].

La dea giunge a Eleusi, vista come terra già agricola e retta da un ben ordinato regime « monarchico » di cui è capo (*koíranos*) Celeo: una variante significativa rispetto alle molte altre che fanno arrivare Demetra in un paese selvatico, preagrario, riconducendo a un medesimo momento l'avvio della vita culturale agraria e cerealicola e la fondazione dei riti [11].

A Eleusi la dea è accolta dalle figlie del re, dal re stesso e dalla moglie nel loro palazzo, e in cambio di questa ospitalità rende un servizio: fa da nutrice al figlio del re, Demofonte. Questa *kourotrophía* divina è parti-

[9] Si tenevano nel mese di Anthestherion: *schol. Plat. Gorg.* 497c. Sul ruolo di preparazione ai Grandi Misteri, cfr. Clemente Alessandrino, *Stromata* IV 3, 1. Sarebbero stati istituiti per « iniziare » Eracle, straniero e contaminato: Apollodoro, II 5, 12, 2; Diodoro, IV 14; erano legati alla rappresentazione delle vicende di Dioniso; Stefano di Bisanzio, s.v. *Agrai*; cfr. G. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961, pp. 239 sgg.

[10] Testo, traduzione e commento in F. Cassola, *Gli Inni Omerici*, Fondazione Valla, Milano 1975, pp. 23 sgg.

[11] È la cosiddetta versione « orfica »: Palaiphat., *FGH* 44, 1; Pausania, I 15, 4; Clemente Alessandrino, *Protreptico* II 17, 1; Arnobio, *Adversus Nationes* V 25. Sull'arrivo della dea come tema mitico cfr. I. Chirassi Colombo, *I doni di Demeter*, art. cit., *passim*.

colarmente significativa. Nell'intenzione della dea dovrebbe essere un atto che dà l'immortalità, compiuto attraverso il segreto rito notturno d'immersione nel fuoco; ma come tutti i tentativi di superare il destino di mortalità, anche questo è votato al fallimento. La madre, spaventata, interrompe l'azione della dea (un intervento che « non poteva » essere evitato): Demofonte rimarrà com'è giusto, mortale [12]. Per essere stato sulle ginocchia della dea egli avrà tuttavia un particolare onore tra gli uomini: sarà ricordato in combattimenti annuali che i *paides* eleusini eseguiranno in armi, cioè con un'azione rituale che richiama le modalità d'inquadramento nei ruoli militari molto spesso presenti nei riti dei grandi santuari legati a iniziazioni adolescenziali [13]. Si tratta con ogni probabilità, della festa Balletys che gli Ateniesi celebravano per il figlio di Celeo [14].

L'episodio consente in prima istanza la soluzione di un problema esistenziale che non è nuovo nella cultura greca arcaica: gli uomini non possono diventare immortali, possono tutt'al più avere *timé*, onore; se sono cari agli dei, possono magari essere onorati attraverso il ricordo (un *mnêma*), o un'eroizzazione. Il rito ripete l'apertura di questa possibilità per tutti i figli degli Eleusini e di conseguenza anche degli Ateniesi. Eleusi dunque come santuario extraurbano di Atene, santuario iniziatico, come l'Amyklaion e il tempio di Artemide Ortia per Sparta, o l'Heraion per Argo. Ma qui il discorso si com-

[12] Cfr. U. Bianchi, *Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demeter*, « SMSR », 1964, pp. 161 sgg.; D. Sabbatucci, *Saggio* cit., p. 163.

[13] Cfr. il ruolo dell'Amyklaion di Sparta (processione con esibizione della corazza di Timomaco capo degli Egidi); il ruolo dell'Heraion, cerimonia dell'Aspis. Cfr. oltre, e R. Lonis, *Guerre et Religion en Grèce a l'époque classique*, Paris 1979, pp. 191 sgg.; J.-P. Vernant, *La guerra delle città*, in *Mito e Società* cit., pp. 23-49.

[14] Ateneo, IX 406D; Esichio, s.v. *Balletys*.

plica. Eleusi non è il semplice santuario di Atene: è essa stessa una polis indipendente, o almeno tale doveva essere stata sino all'incorporazione dialettica con Atene, alla fine delle lotte che opposero i due popoli, situate in una cronologia « incerta » come tutti i conflitti mitico-rituali frequenti nelle tradizioni della Grecia arcaica [15]. Dopo la mancata immortalizzazione di Demofonte, secondo l'inno, la dea comanda la costruzione del suo tempio e dell'altare dove il popolo (*dêmos*) dovrà compiere i riti (*órgia*). Il popolo pare essere esclusivamente quello eleusino, e molti studiosi hanno ipotizzato che il complesso mitico-rituale di questo documento riguardi esclusivamente una Eleusi indipendente. Sarebbero gli Eleusini dunque e non gli Eleusini più gli Ateniesi a ricevere quei riti che rendono diverso chi vi partecipa e fanno « felice » (*ólbios*) « tra tutti gli uomini » chi ha visto, mentre chi non è iniziato ai riti, chi ne è escluso, è *atelés*, *ámmoros* non avrà mai *homoían aîsan*, « uguale destino o parte di cose uguali », o piuttosto « destino di uguali », *hómoioi* (le oscillazioni nella traduzione rispondono all'ambigua pregnanza lessicale del testo che coinvolge un vocabolo, *hómoios*, di senso preciso nel lessico politico arcaico) [16]. I riti promettono una sorte « uguale », o meglio simile a quella degli uguali, coloro per i quali è nata la città ugualitaria che per forza deve essere selettiva nei confronti dei molti. Il rito risponde, nella sua autonomia di rito religioso, a questa esigenza: gli iniziati a Eleusi, in questa vita e nell'altra (ma in fondo questo non è neppur detto esplicitamente) realizzeranno quella pienezza di situazione che solo la *homoiótes* può dare ma che la città non riesce a

[15] A. Brelich, *Guerre e agoni* cit.; Padgug, *Eleusis and the Union of Attic*, « GRBS », 1972, pp. 23 sgg.

[16] *Inno a Demetra*, 480-2: il testo porta un genitivo plurale, *homoíon aîsan*. *Hómoios* nell'epica ha valore militare, ma cfr. M. Detienne, *I Maestri di verità* cit., pp. 69 sgg: colui che ha la parola nell'assemblea.

realizzare per tutti. Ci riuscirà il rito. A questo punto non importa tanto sapere se la *teleté* eleusina sia stata pensata per una Eleusi indipendente. È vero invece che almeno dall'età di Solone, quindi dal VII secolo, Eleusi « serve » Atene sul piano che potremmo definire « mistico », intendendo con questo termine la realizzazione di una salvezza totalizzante, aperta a tutti come possibilità individuale e collettiva.

La salvezza di Eleusi sarà, è chiaro, rigorosamente intramondana: la dea che ha dato agli uomini il pane, cibo qualificante per eccellenza, che li ha fatti camminare dritti, la dea che li ha tolti dal selvatico, non può che salvarli nella dimensione culturale che si attua nella pienezza della dimensione politica. Ma nello stesso tempo essa la trascende, intervenendo anche sul rapporto di parentela. Non dimentichiamo infatti che il motivo iniziale è il ratto di una Core, una Fanciulla, da parte dello zio paterno, Ade, e signore dell'oltretomba, contro la sua volontà e quella di sua madre, ma con il segreto consenso del padre. Questa prima crisi di rapporti interpersonali e di parentela ha portato come conseguenza un'altra crisi, di livello cosmico: una spaventosa carestia che coinvolge tutta la terra minacciando di distruggere l'intera stirpe umana ma anche di modificare la felice esistenza degli dei, privati delle loro offerte. La stasi culturale compromette cioè l'intero equilibrio cosmico di cui uomini e dei sono ugualmente partecipi. Per risolvere questa situazione Zeus manda agli Inferi il suo messaggero, il mediatore Ermes, per riportare Core divenuta a forza sposa del dio dei morti, trasformata nell'infernale Persefone. L'ordine di Zeus è rispettato ma ciò che è avvenuto non può più essere mutato: un chicco di melagrana dato furtivamente da mangiare alla Fanciulla nel momento in cui lascia l'Ade la legherà per sempre al mondo di laggiù; per due terzi

dell'anno essa potrà rimanere con sua madre, per un terzo sarà con lo sposo nel regno delle ombre.

Al di là delle molte discussioni sul significato di questo ritorno ciclico e sulla sua durata, e pur non condividendo l'idea che i riti eleusini sviluppino un più antico rituale agrario, bisogna ammettere che Core è « anche » un segno della vegetazione, in particolare del grano, con la quale la identificano molte metonimie, correnti per esempio nel linguaggio della commedia [17]. Ciò che conta, nell'economia del mito, è tuttavia la *mancata riuscita* o meglio la riuscita parziale della mediazione di Zeus: Demetra non riuscirà ad avere Core, ma neppure Ade riuscirà a tenerla sempre presso di sé. Gli dei sono insomma anch'essi prigionieri di una situazione esistenziale che si svolge entro limiti ben precisi. La sorte ciclica di Core sottolinea una volta di più, e in certa misura spiega, la situazione già fondata con il mito di Demofonte: gli uomini devono accontentarsi di morire, magari per poi ritornare, come Core, o secondo la notissima metafora omerica, come le foglie, generazione dopo generazione [18].

Questa « riduzione » della portata di fondo del messaggio di Eleusi è solo apparente; non intacca in nulla la sua importanza di efficace strumento d'integrazione individuale e collettiva. Un'efficacia che non sfuggì agli uomini politici più rappresentativi come Pisistrato, Cimone, Pericle che intervennero in favore della costruzione del *telestérion*. Questa grande sala dell'iniziazione, tempio, luogo sacro, di struttura completamente diversa rispetto a quella dei soliti templi greci [19] era concepita come luogo di riunione per un'esperienza-conoscenza qualificante, che Aristotele riassumeva in un *patheîn*; parte-

[17] Eubulo, *CAF*, II 19; Amphion, *CAF*, II 31; Cicerone, *de natura deorum*, II 66; ecc.
[18] *Iliade*, VI 146.
[19] G. Mylonas, *op. cit.*, pp. 63 sgg.

cipazione a una situazione emozionante oltre che cognitiva [20].

Malgrado i molti casi di profanazione del segreto misterico — obbligo che copriva del resto molte altre situazioni sacrali come attesta il prudente silenzio dietro il quale si trincera ancora Pausania dinanzi a uno *hieròs lógos* — i contenuti della liturgia eleusina sono però mal noti e addirittura contraddittori.

Riusciamo a ricostruire con sufficiente precisione il percorso della *pompé* convocata con un grande raduno l'*agyrmós* del 15 di Boedromion (settembre-ottobre), dal primo magistrato ateniese, l'arconte *basileús*, nella Stoà Poikíle dell'agorà, il cuore rappresentativo della polis, sino alle soglie del recinto del santuario raggiunto nella notte tra il 19 e il 20. I dubbi si accumulano invece riguardo al momento della vera e propria *teleté* [21]. Le notizie che possediamo vengono tutte da autori cristiani, fonti tarde e per molti aspetti sospette. L'utile e scettica analisi di Mylonas ha posto in luce con chiarezza la scarsa attendibilità delle ricostruzioni, tentate da Foucart a Kerényi, degli elementi rituali variamente proposti come costitutivi dei riti segreti [22]: una ierogenia, la nascita di un bambino divino, una manipolazione di simboli sessuali, una « rivelazione » *epopteís*, che poteva essere una spiga di grano o un fallo.

La confusione tra rituali misterici di singole città (in particolare Alessandria, dove esisteva un quartiere detto Eleusi) e di singoli gruppi, comunità, tiasi, attraverso i quali si organizza e si disperde, nel mondo ellenistico e poi romano, la cosiddetta religione dei misteri, è più che evidente. Per Eleusi possiamo supporre, con buona pro-

[20] Aristotele, fr. 15 Rose.
[21] Esichio, s.v. *Agyrmós*.
[22] La documentazione è raccolta da N. Turchi, *Fontes Historiae Mysteriorum Aevi Hellenistici*, Roma 1930.

balità, la ripetizione di un digiuno rituale, a imitazione di quello della dea, interrotto dalla consumazione della bevanda di menta, orzo e acqua che Demetra accetta nel palazzo di Celeo [23]; oppure una rappresentazione drammatica delle vicende delle due dee, come avveniva a Roma durante i ludi scenici per Cerere; o ancora un tipo di « esperienza » globale che ci sfugge nei termini esatti [24].

L'essenza dei « misteri » di Eleusi, dunque, ci sfugge, a meno che non la vogliamo risolvere nella possibilità di accesso, aperta a tutti, alla dimensione culturale fondata dalla dea del grano; una dimensione caratterizzata dai *doreaì dittaí*, i due doni che la dea ha dato al suo arrivo nel paese: agricoltura e iniziazioni, come indica il celebre binomio con il quale Isocrate nel *Panegirico* saluta l'indiscutibile grandezza di Atene e dell'Attica, la terra dove per la prima volta ci si è liberati dalla vita selvatica e si è sentito un messaggio di speranza per la fine della vita e il resto del tempo [25].

Nel IV secolo questo poteva essere diventato il « senso » della partecipazione a Eleusi: non più, o non solo una soteriologia « politica » in una polis ormai in trasformazione, ma una promessa di partecipazione alla grande cultura di cui Atene si proclamava, e si autenticava, portatrice. Questo non significa tuttavia l'esclusione di altri aspetti, di natura più specificamente individuale, etica, religiosa in senso proprio. Almeno alla fine del V secolo Eleusi pare infatti coinvolta in una vasta problema-

[23] A. Delatte, *Le Cyceon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis*, Paris 1955.

[24] Difficile valutare il noto frammento del *de anima* di Plutarco (fr. 178) che accenna a un'esperienza di morte mistica dell'iniziando: « l'anima in punto di morte ha lo stesso tipo di esperienza di coloro che vengono iniziati ai grandi misteri », ma non si dice di quali misteri si tratti.

[25] Isocrate, IV 28.

tica escatologica che non le è specifica, ma che certo la tocca.

Le *Rane* di Aristofane, la commedia che portava sulle scene il tema mitico della discesa nell'oltretomba di un dio, nel caso specifico Dioniso (il tema della catabasi non è infrequente nelle biografie eroiche: basti pensare a Eracle, a Teseo, a Orfeo, o a Demetra stessa) attestano indirettamente che la sorte delle anime, al di là della soglia estrema, pare divisa tra iniziati e no. Agli iniziati sono riservati i prati fioriti verso i quali si dirige la processione dei coronati di mirto, che al suono dei flauti invocano il loro dio, Iakchos [26]. La critica, quasi unanime, pensa a una parodia della processione eleusina e a un Iakchos = Bakchos = Dionysos ormai inserito nel ritualismo delle due dee. Il grande tema del destino dell'anima dopo la morte e il complesso trasgressivo del dionisismo, sarebbero entrati a far parte del « contenuto » eleusino, o sarebbero venuti alla ribalta come motivi da sempre presenti.

Ora, se è certo che il problema dell'aldilà è in qualche modo presente nella « soteriologia » eleusina dell'età arcaica — l'iniziando apprenderà « anche » che si deve morire, così come saprà che l'amore delle dee gli riserverà un'esistenza più felice qualunque sia la sua posizione — è altrettanto certo che nel V secolo almeno circolano ed emergono, portate avanti da gruppi diversi e articolate in proposte diverse, problematiche che « usano » il tema escatologico con fini e intenti diversi.

L'*Olimpica* II di Pindaro per Terone di Agrigento, e i frammenti di almeno un famoso *thrênos*, di Sofocle e di Euripide, attestano senza riserve la presenza di un problema del morire che si qualifica nella ricerca non più,

[26] In generale F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974, pp. 79 sgg.

o non solo, di una « bella morte » nella proiezione politica, ma in un come sopravvivere meglio: quale via percorrere per evitare le punizioni mitiche dei grandi peccatori e raggiungere, se possibile, le gioie, altrettante mitiche, riservate agli eroi prediletti dagli dei [27].

Potremmo dire che la dimensione irripetibile del mito, viene reintrodotta, con scopi precisi, nella storia, diviene ripetibile, si « ritualizza ».

Ma le vie e le possibilità sono diverse. Esiste una via etica, aperta ai buoni, a « coloro che hanno rispettato i giuramenti », secondo il Pindaro dell'*Olimpica*, ma sui quali splende già in vita una stella particolare che li distingue tra gli uomini. E questa « distinzione »/carisma si configura teoricamente come il percorso compiuto di un lungo cammino dell'anima nel ciclo delle reincarnazioni [28].

Oppure, secondo una dottrina ben più pericolosa, essa si ottiene assolvendo scrupolosamente le tappe obbligate della *teleté*, dell'iniziazione: « Tre volte beati coloro tra i mortali che dopo aver visto questi riti si avviano all'Ade. Per essi soli lì c'è vita; per gli altri ogni cosa è male » [29].

[27] Pindaro, *Olimpica* II, vv. 55 sgg.; fr. 129, I-5; fr. 137; Sofocle, fr. 753 N. Per una valutazione dell'ideologia escatologica, cfr. I. Chirassi Colombo, *La salvezza nell'aldilà nella Grecia arcaica*, in « Studii Clasice », 1973, pp. 23-39.

[28] Come nel famoso frammento citato da Platone nel *Menone* 81a. Per la dottrina della metempsicosi cfr. Erodoto, II 126. Empedocle, 31B 115D-K; ma cfr. anche la « teologia » delle laminette auree della Magna Grecia: cfr. per esempio lamina dal Timpone Piccolo, *IG* IV 641.1 = Zuntz, A1 p. 301: l'anima afferma di essere « volata via dal ciclo pesante e triste dell'esistenza ». Cfr. anche Platone, *Fedro*, 249A.

[29] Cit. da Plutarco nel trattatello *quomodo adulescens poetas audire debeat* 17D accompagnato dal noto aneddoto attribuito a Diogene che, al sentire affermazioni di questo tipo, obbietta: « vorresti affermare che il ladro Patakion solo perché iniziato avrà destino migliore di Epaminonda? ».

Ma quali sono questi riti? Testimonianze precise per Eleusi non ce ne sono, anche se in alcuni celebri studi si è cercato addirittura di ricostruire una rappresentazione, o meglio una messa in scena partecipata, di una discesa sperimentale nell'Ade [30]. Una famosa e molto citata iscrizione da Cuma databile al V a.C. ci avverte invece che solo coloro che sono stati iniziati ai riti bacchici hanno diritto a essere sepolti in un certo luogo [31].

Prescrizioni particolari per la sepoltura sono espressamente indicate da Erodoto per pitagorici e orfici, abbinati agli Egiziani, con un'interdizione che riguarda le vesti di lana [32]. Si aggiunge, per il V secolo, una recente lamella aurea da Hipponion (Magna Grecia) inseribile nel ben noto gruppo dei cosiddetti « passaporti orfici per l'aldilà » [33]. Il testo, che è un vero e proprio itinerario per l'anima, si conclude con l'assicurazione che, nel caso di preciso compimento di tutto ciò che è prescritto, essa sarà avviata su una strada, evidentemente privilegiata, sulla quale si muovono « mýstai » e « bákchoi ». La testimonianza apre la nota e studiata serie delle lamelle auree trovate in vari luoghi (Magna Grecia, Tessaglia, Roma) e in varie epoche dal V al II d.C., unite dal contenuto ripetitivo: brevi istruzioni per l'anima in procinto di affrontare la perigliosa prova del viaggio verso la sua ultima sede ultraterrena. Sono state definite « orfiche » so-

[30] Per esempio Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris 1914, pp. 322 sgg.; V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis* (1929), Paris 1950², pp. 210 sgg. Diversamente Mylonas e Graf; ma un certo tipo di rituale scenico non è da escludere, anche fuori dal *telestérion*.

[31] Sokolowski, « *LSCG* », 12.

[32] Erodoto, II 84.

[33] Testo, trad. e bibl. in M. Guarducci, *Epigrafia Greca* IV, Roma 1978, pp. 258 sgg. Ma in generale G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford 1971, pp. 275 sgg., con discussione anche dei dati archeologici dei ritrovamenti.

prattutto per la riconosciuta importanza che i cosiddetti gruppi « orfici », che si richiamavano agli insegnamenti di Orfeo, attribuivano a una dottrina dell'anima, al problema della sorte e della sopravvivenza individuale dopo la morte.

Queste testimonianze sono tuttavia assai difficilmente confondibili con quelle che potevano essere le proposte di salvezza, anche in senso escatologico, elaborate a Eleusi, almeno in età arcaica e classica, e lo stesso potrebbe dirsi per gli altri culti misterici di tipo « eleusino » che, ferma restando l'unicità di fondo di Eleusi, si possono rintracciare in varie parti del mondo greco.

Ci riferiamo ai misteri di vari centri che vantavano una fondazione da parte di personaggi in qualche modo in rapporto con Eleusi. Come quelli di Phlya (Attica) in onore di Ge, la terra primordiale, ritenuti di conseguenza più antichi degli eleusini, e come quelli in onore di Demetra, la terra agricola, amministrati dai Lykomidai, un potente genos attico al quale apparteneva Temistocle, il vincitore di Salamina (che non mancò naturalmente di restaurare l'antico *telestérion*) [34]. Lo stesso clan, gruppo o associazione, si occupava anche dei misteri di Andania (Messenia), che per Pausania erano i più famosi dopo quelli eleusini [35]. Ma in nessuno di questi o altri casi ci è documentata una particolare cura per una dottrina escatologica dell'anima.

La salvezza misterica, a Eleusi come nel grande metacentro di Samotracia che a partire dall'età ellenistica e con il favore dei sovrani macedoni cercherà di assumere un ruolo più ampio di quello di Eleusi, sembra proporre soluzioni rigorosamente compatibili con i limiti del si-

[34] Pausania, I 31, 4; Plutarco, *Vita di Temistocle* 1.

[35] Pausania, IV I, 7; un'iscrizione del 92 a.C. riporta il nuovo regolamento a opera del ierofante Mnesistratos, *IG* V I 1350 = « *LSCG* » 65; W. Burkert, *op. cit.*, p. 416.

stema politeistico ufficiale che pensa l'aldilà in termini immediatamente funzionali al suo presente.

3. *Le promesse del cantore.*

La soteriologia escatologica compare invece sempre essenzialmente legata a un nome, il mitico Orfeo, e non dimentichiamo che questo personaggio, da un certo momento in poi, è ripetutamente e insistentemente indicato come fondatore di misteri. Secondo lo storico Eforo (IV secolo a.C.), Orfeo avrebbe appreso i segreti dei misteri a Samotracia e da lì li avrebbe insegnati ai Greci e in particolare a Eleusi. Il dato di Eforo s'inserisce nel vasto e complesso filone dei rapporti tra Eleusi e Orfeo e pone in primo piano il problema di un'« orfizzazione », se così si può dire, di Eleusi [36]. Tema di difficile chiarimento, se si tiene conto che almeno nel V secolo una serie di testimonianze precise fa di Orfeo l'incantatore tracio e l'iniziatore generico di misteri assai eterodossi. Ma Orfeo inizia soprattutto a una vita migliore e diversa nella quale, come afferma Aristofane nelle *Rane*, gli uomini hanno finalmente imparato ad astenersi dalle uccisioni [37].

Vegetarianesimo, castità (o almeno rifiuto dell'eterosessualità in vista della riproduzione obbligata), cultura di libri e di formule: sono questi gli strumenti con i quali l'« orfismo » o meglio gli « orfici » propongono una fuga dalla città che comunque si qualifica anche come anti-eleusina e anti-demetriaca, o almeno si pone dialetticamente nei confronti del sistema mitico-rituale della Demetra eleusina. A questo programma si aggiunge una precisa dottrina dell'anima, del peccato e della redenzione,

[36] *FGH* 70, 120, sul tema, Graf, *op. cit.*, pp. 26 sgg.
[37] Aristofane, *Rane* 1032; Euripide, *Reso* 943 sgg.

che Platone riassume in un celebre e discusso passo del *Cratilo*. È la famosa teoria del corpo come sepolcro e insieme segno e custodia dell'anima (*sôma - sêma*), che rivela il preciso interesse escatologico e soteriologico attribuito agli « orfici » [38].

Al di là dei problemi che questo passo platonico, e in genere la consistenza dei « circoli orfici » suscitano, possiamo osservare come l'orfismo, più che complementare, si presenta immediatamente come antagonista di Eleusi. Se Eleusi vuole essere una conferma d'integrazione culturale e politica, e come tale è gestita nella reciprocità che la unisce ad Atene attraverso il ritualismo della *pompé*, la divisione delle massime cariche sacerdotali tra Eumolpidai e Kerykes, tutto ciò che riguarda l'orfismo indica una « fuga » dalla città, sia pure condotta in una dimensione sovra- e metaculturale: gli ideali degli orfici sono infatti una vita più pura, una dimensione diversa dopo la morte, ma anche un superamento dei limiti della città, anzitutto nel rifiuto del suo regime alimentare e quindi del suo sistema di autoriproduzione [39]. Ma c'è un punto in cui l'orfismo può in qualche modo aver interessato Eleusi o almeno essere stato concorrenziale rispetto a Eleusi, ed è la dottrina della sorte dell'anima, il destino dopo la morte. Se l'escatologia eleusina appare volutamente sfuggente, quella degli « orfici » sembra essere stata assai più esplicita dal momento che proprio l'escatologia è uno strumento molto importante della loro propaganda. Essa è inoltre abbinata a una complessa teoria di fondazione culturale, che potrebbe spiegare l'inter-

[38] Platone, *Cratilo* 400b-c. Cfr. L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955.

[39] Per la fuga orfica e la trasgressione dionisiaca, cfr. osservazioni di M. Detienne, in *Les Chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pythagorisme*, in *Atti del XIV convegno di Studi sulla Magna Grecia. L'orfismo in Magna Grecia, Taranto 1974*, Napoli 1979, pp. 49-78.

vento di Orfeo nel celebre mito del ratto di Core. La famosa cronaca del Marmor Parium ricorda come per Orfeo l'arrivo di Demetra in Attica coincise con la prima invenzione del frumento e la fondazione della dimensione culturale attuale [40]. Questo motivo sarà poi ratificato da una copiosa serie di testimonianze, da Pausania agli autori cristiani oltre che da un lungo frammento papiraceo del I a.C. che ci conserva una vera e propria parafrasi dell'inno omerico a Demetra, attribuita esplicitamente a Orfeo.

Tuttavia il collegamento tra il mitico Orfeo e i misteri veri e propri di Eleusi non sembra anteriore al V secolo. E in questo senso le tematiche escatologiche orfiche possono aver influito se non sulla liturgia ortodossa dei misteri eleusini, almeno su una caratterizzazione degli aspetti escatologici in senso soteriologico [41].

L'ambiguità di fondo tuttavia permane. L'ideale orfico di una vita vegetariana, condotta nel rifiuto di ogni tipo di *phónos* (quindi di ogni tipo di sacrificio), attenta ai problemi della purezza rituale e delle difficoltà dell'anima dopo la morte, tanto da ricorrere a formule, a incantesimi, a libri da imparare (e da vendere, magari ai ricchi, come dice Platone) per ottenere un posto di letizia, contrasta con l'immagine di un Orfeo eroe « demetriaco » quindi ligio a un sistema di organizzazione di simboli e valori che appare del tutto solidale con la città presente.

Ma a ben guardare, anche se non è possibile in questa

[40] Marm. Par., *FGH* 239, 14.

[41] E questo spiegherebbe le allusioni « eleusine » della parodia di Aristofane nelle *Rane* (si pensi al coro di *mystai* coronati di mirto), anche se in nessun modo si può pensare a una messa in scena parodistica di una qualche dottrina esoterica dei misteri stessi. M. Detienne, *Orphée au miel*, « QU » 1971, pp. 7 sgg.; ora in J. Le Goff - J. N. Nora (a cura di), *Faire de l'Histoire*, Paris 1974, pp. 56-75.

sede un esame più approfondito, Orfeo implica a livello strutturale, Demetra proprio perché egli stesso si propone prima di tutto come eroe culturale, o meglio, per così dire, iperculturale. Infatti, se il rapporto con l'invenzione della grande agricoltura è certo un calco evidente del ruolo generalmente attribuito alla signora del grano, Orfeo e Demetra possono incontrarsi su un piano diverso che trascende l'attualità dell'agricoltura e... della vita politica che è ambiguamente segnato, nel codice alimentare, dal miele. Come ha indicato M. Detienne, i rapporti di Orfeo con il miele passano attraverso l'infelice amore per la ninfa Euridice e l'indiretta conflittualità con l'apicultore incontinente Aristeo che ne causò indirettamente la morte [42]. Ma il miele, cibo diverso, mediatore, né vegetale né animale, né selvatico né coltivato, è anche prodotto della sfera di Demetra. Melissa, la ninfa del miele, appartiene al corteggio della dea e Melissai è l'appellativo liturgico delle donne demetriache celebranti i sacri riti tesmoforici, mogli e cittadine. Tra gli ospiti della dea a Paro c'è un re miele, Melisseo, e saranno le sue figlie le prime « api », le Melissai tesmoforiche, che nel bestiario corrente del mondo greco appaiono quali uniche donne desiderabili come compagne. Ma sono anche le *nýmphai* in senso lato, le spose, « impossibili » come categoria duratura, come è impossibile lo statuto delle api che nascono e si riproducono in modo del tutto anomalo. Inesistente è infatti la donna ape, desiderabile anche per Semonide, solo per il fragile periodo di crisalide della *nýmphe*, che coincide con l'irripetibile « luna di miele » destinata a trasformare la vergine in madre [43].

Il reticolato mitico giustifica così l'interferenza segna-

[42] *Schol. Pind. Pyth.* IV, 106.

[43] Apollodoro, *FGH* 244 F 89; per la donna ape in Semonide, cfr. H. L. Jones, *Females of the Species. Semonides on Women*, London 1975. Sulla generazione delle api cfr. Aristotele, *Historia animalium*, V 22, 553b 27; Virgilio, *Georg.* IV, *passim.*

lata più volte tra le dottrine del mago tracio e i culti, emblematicamente greci, cittadini, della dea eleusina.

Orfeo « trascende », superandoli, i limiti funzionali della religione demetriaca commisurati alle esigenze etiche e strutturali della città. Da qui la contraddizione del vegetarianesimo che rompe l'accettato binomio agricoltura-sacrificio cruento e l'aperto interesse per un'escatologia diversa, individuale, nella quale l'uomo può anche intervenire, magari attraverso l'azione rituale.

Se è vero che, secondo il mito, anche nel caso di Orfeo i limiti invalicabili della morte (regola inderogabile del cosmo di Zeus) non sono infranti (Euridice è perduta e Platone anzi « inventerà » il mito del fantasma con il quale gli dei dell'oltretomba avrebbero ingannato il poeta senza mai porre in gioco l'infrangibilità della legge), è altrettanto vero che « orfici » bussano alle porte dei ricchi vendendo posti di privilegio nel banchetto dell'eternità, ampliando e modificando di molto il « senso » del segreto messaggio eleusino, almeno come lo abbiamo interpretato [44]. Al contrario di Eleusi che promette la sua demetriaca uguaglianza, Orfeo insegna la ricerca esclusiva della diversità, intesa come eccellenza. Gli uomini orfici che conoscono i segreti delle cose e purificano la loro esistenza in questa e nell'altra vita, ricompariranno sulla terra come « re famosi, uomini possenti per forza e sapienza, santi eroi » (Pindaro in Platone, *Menone*). Per il mondo greco e romano dei secoli successivi Orfeo sarà un eroe della gnosi, della conoscenza segreta ed esclusiva, e un mago.

Orfeo interferisce anche in modo notevole nell'altra importante zona della religione misterica, dominata dalla

[44] Platone, *Repubblica*, 363c-364e; *Simposio*, 179D (fantasma di Euridice).

figura di Dioniso (non il Dioniso « politico », divinità culturale al pari di Demetra con la quale è appaiato e inserito regolarmente nel ritualismo delle città) ma il Dioniso diverso, il Dioniso Zagreo, figlio incestuoso di Zeus e di Core [45].

4. *L'ultima esperienza: avere il dio in sé.*

Parlare di Dioniso e del dionisismo come movimento e come organizzata religiosità « misterica » nell'ambito del politeismo greco non è cosa facile. Certo è che bisogna distinguere il dio politeistico della trasgressione, della follia (*manía*) funzionalizzata in una precisa e regolata serie di interventi a livello mitico ed espressa in una altrettanto regolata serie di azioni rituali, dal dio propriamente « misterico », onorato in tiasi, collegi, gruppi privati o non, che è un prodotto più tardo, ellenistico [46].

Prima di tutto dovremmo esaminare se Dioniso è in età arcaica e classica un dio « misterico », legato cioè ad azioni cultuali che promettano una radicale trasformazione dell'individuo che vi si sottomette in vista di una qualsiasi salvezza.

Sul piano mitico questa iniziazione-salvezza pare risolversi nell'esperienza stessa della *manía*, quella sperimentazione della follia che è poi la dimensione in cui compare il dio stesso, il *mainómenos*, il pazzo, per eccellenza [47]. La follia intesa come possessione, indiamento, è la prima manifestazione concreta-sperimentabile del dio,

[45] Il passo classico è Diodoro, V 75, 4; cfr. Cicerone, *de natura deorum* 3, 58.

[46] In questo senso A. J. Festugière, *Les Mystères de Dionysos*, in *Études des religions grecque et hellénistique*, Paris 1972, p. 13. Diversamente Cole, *New Evidence for the Mysteries of Dionysos*, « GRBS », 1980, pp. 132-57.

[47] *Iliade* VI 132.

della sua azione verso coloro che investe e ai quali apre la possibilità di ogni contraddizione [48].

Il pubblico dionisiaco, sono in primo luogo, come è ben noto, le donne come collettività, trasformate in permanenti seguaci del dio, Menadi, Baccanti [49]. Il rapporto privilegiato di Dioniso con il mondo femminile — non solo quello generico con le *mainádes*, ma anche quello episodico con gruppi di donne ben individuate, come le Miniadi, figlie di Minias, le Proitidi, figlie di Proitos, le Cadmeidi, tebane tra le quali si trova pure sua madre, Semele — passa sempre attraverso la sperimentazione della follia intesa nella sua ambiguità di contatto con il divino e insieme pericolosa discesa nel disumano. Dioniso non è l'unico dio a mandare follia. La *Megale Meter*, Cibele, in primo luogo, i Coribanti, Era stessa, sono esplicitamente coinvolti in questa responsabilità, e così Pan e le Ninfe, le divinità straniere come Bendis e Sabazio (il Dioniso tracio) e tante altre [50]. Ma Dioniso a un

[48] Sul tema H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, trad. it., Torino 1972, pp. 105 sgg.; E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it., Firenze 1978. Sul valore di *éntheos* cfr. *schol. Eur. Hipp.*, 141 sgg. (a proposito di Fedra posseduta da Pan; Ecate, i Coribanti o la Magna Mater): « hanno il dio dentro coloro che sono privati della ragione per un phasma e cadono sotto l'impero del dio che ha inviato la visione ». Jeanmaire cita al riguardo un famoso passo dal *de morbo sacro* (Ps. Hipp., Littré, VI 352-397). Per il tema nel mito, J. Mattes, *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts*, Heidelberg 1970. Analisi comparativa del fenomeno estatico nelle sue motivazioni psichiche e sinologiche in Q. Lapassade, *Saggio sulla Trance* (1976), trad. it., Torino 1980, in particolare pp. 57 sgg.

[49] Cfr. R. S. Kraemer, *Ecstatics and Ascetics. Studies in the Functions of Religious Activities for Women in the Graeco-Roman World*, diss. Princeton 1976; Id., *Ecstasy and Possession*, « HThR », 1979, pp. 55-80.

[50] L'entrata ad Atene delle cosiddette divinità straniere alla fine del V secolo meriterebbe uno studio nuovo e approfondito. In particolare il problema dell'arrivo (o rientro) della Megale

certo punto diviene il responsabile primo, sul piano mitico, della pazzia femminile.

Si è aperta così a partire dagli anni Cinquanta, sulla scorta soprattutto delle interpretazioni di Jeanmaire e di Dodds, l'ipotesi della funzione psicosociologica del dionisismo, inteso come possibilità, come via religiosa di recupero, offerta agli individui socialmente emarginati (nel caso specifico le donne), verso una salvezza che si risolve nella sperimentazione di tutte le trasgressioni; lo testimoniano quelle donne che all'improvvisa epifania del dio, abbandonano i telai per fuggire nella foresta, sulla montagna, lontano da casa e dalla città, e immergersi nel selvatico più totale, cacciando senz'armi, con le proprie mani, dilaniando senza regola ogni preda, cibandosi di carne cruda, animale o umana. Queste immagini mitiche che si consolidano nella straordinaria sperimentazione drammatica delle *Baccanti* di Euripide, in cui si giunge a rappresentare persino l'ultima trasgressione, quella della madre che fa a pezzi il proprio figlio, hanno suggerito l'ipotesi di una canalizzazione effettivamente rituale dell'esperienza della possessione divina.

In questo senso la ricerca etno-antropologica ha offerto spunti di comparazione attraverso gli esempi di esperienze religiose « estatiche » usate da donne con chiaro intento psicoliberatorio [51]. Già Jeanmaire parlava dello *zar* e del *bori* nordafricani, cui la possessione estatica intesa

Meter, Cibele, la Grande dea dalle connotazioni androgine. Documentazione, da ultimo, in M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London 1978, pp. 32 sgg. Si tratta in ogni caso di un culto dai tratti fortemente extrapoliteistici e « antipolitici ».

[51] Ricca la bibliografia antropologica ed etnologica sul tema. Cfr. soprattutto J. M. Lewis, *Le religioni estatiche*, trad. it., Roma 1972; in particolare, sul *bori* africano come movimento religioso di riscatto femminile J. Monfouga-Nicolaus, *Ambivalence et culte de possession*, Paris 1972; M. C. Dupré, *Comment être femme*, « Arch. Sc. Soc. Rel. », 1978, pp. 57 sgg.

sacra malattia, è seguita da una sacra guarigione che permette anche, a chi la ottiene, l'acquisizione dello statuto di guaritore/guaritrice, e la trasformazione in un personaggio diverso, socialmente qualificato, e poneva a confronto il rituale *zar* con i racconti di omofagia rituale delle menadi greche [52]. Anche se questa comparazione, come ogni tipo di comparazione, lascia larghi margini d'imprecisione, appare certo che il menadismo greco non deve essere considerato solo un dato interno all'ampio discorso del mito nel quale segna ed esprime una delle modalità di trasgressione del femminile: esso deve aver avuto anche un'esplicitazione — sia pure controllata — sul piano pratico. I riti trieterici delle donne a Delfi e in altre località della Grecia, descritti da Diodoro, Pausania, Plutarco, uniti alle numerose testimonianze di ritualismo dionisiaco di tipo orgiastico che si susseguono dall'età ellenistica in poi, fanno pensare a un'articolata funzione, assunta in proprio dal culto dionisiaco, come modalità di risposta « privata » a esigenze di singoli gruppi. Resta difficile tuttavia, da queste testimonianze, gettare luce su un dionisismo misterico, sulla sua organizzazione e finalità in età più antica e in particolare su un dionisismo femminile inteso come risposta, in qualche modo organizzata e collettiva, delle donne ai sistemi oppressivi dell'organizzazione politica patriarcale.

Le notizie di età ellenistica sull'organizzazione di tiasi bacchici, a Mileto o a Magnesia sul Meandro ci presentano un tipo di culto, che pur se « costruito » con gli elementi trasgressivi del mito e del rito « classici », appare rigidamente calato nelle strutture politiche, e controllato [53]. A Methymna di Lesbo un'iscrizione ricorda un rituale bacchico femminile, ma sottoposto al rigido con-

[52] H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 119 sgg.
[53] Cfr. Nilsson, *Dion. Myst.*, pp. 5 sgg.

trollo del *gynaikonómos* [54], a Cos il culto di Dioniso Tylloforo si avvale del servizio di una sacerdotessa, ma esclude dalle pratiche di culto le donne [55], e così via.

Un'organizzazione dionisiaca strutturata in chiave autonoma dalle donne — una sorta di menadismo per dir così, realizzato — e la stessa effettiva presenza di *mystéria* dionisiaci, specifici e diversi, con proposte proprie rispetto quelle del politeismo ufficiale, sono dati estremamente difficili da isolare prima del IV secolo e in gran parte anche dopo.

Malgrado talune eccezioni la specifica via di salvezza dionisiaca è integrata e consumata emblematicamente nelle modalità della follia rituale, di cui Dioniso gestisce quella che possiamo a buon diritto definire la parte spettacolare, esemplarmente illustrata da un'opera come le *Baccanti* di Euripide [56].

Ma il coinvolgimento del dionisismo nei « misteri » passa anch'esso attraverso la mediazione del problematico « orfismo ». A Onomacrito, un ateniese che nel VI a.C. appare coinvolto con i Pisistratidi, quindi con il « potere », la tradizione attribuisce la manipolazione dei miti sui Titani e sulle sofferenze di Dioniso e la fondazione di riti in onore del dio [57]. Ma il mito dell'uccisione di Dioniso bambino a opera dei Titani, la sua « perversa » cottura — prima bollito e poi arrostito — il pasto cannibalico, la successiva punizione dei carnefici a opera di Zeus, la ricerca delle membra sparse e la loro reintegrazione per una terza nascita sono, nelle molte versioni a noi giunte, al centro della dottrina « orfica » sull'uomo e sulla sorte dell'anima [58]. La colpa titanica viene fatta ricadere anche su-

[54] IG XII 2, 499 (Methymna).
[55] *SIG* 1012 (Cos.).
[56] Edizione classica: E. R. Dodds, Oxford 1944.
[57] Pausania, VIII 37, 5 = Kern *O.F.*, 194, p. 56.
[58] M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, trad. it., Roma-Bari 1981.

gli uomini. Sorti dalle ceneri dei Titani malvagi fulminati da Zeus, sono nello stesso tempo predestinati alla espiazione e alla « salvezza » per quel tanto di natura divina che racchiudono in sé [59]. Tutto ciò spiegherebbe il dogma della rotazione delle esistenze, il *kýklos genéseos* di cui parlano i tardi neoplatonici come strumento necessario per una progressiva purificazione dell'anima, e spiegherebbe anche l'attenzione « orfica » ai problemi dell'aldilà, della situazione dell'anima rispetto al corpo, dei riscatti e dei castighi. Insomma tutta quell'attenzione all'escatologia che è già vistosamente tratteggiata in Platone e appare comunque al centro di uno specifico interesse in ambienti diversi nel corso del V secolo.

La centralità attribuita alla passione e alla morte dell'essere divino, al suo sacrificio, rappresentato dallo strazio del corpo di Dioniso, appare inoltre ripetuta nel mito di morte di Orfeo stesso che si propone anch'egli come figura « dionisiaca ». La sua esecuzione avverrà a opera delle donne di Tracia, menadi infuriate per il rifiuto di ogni compagnia femminile opposto dal cantore dopo la morte di Euridice (così almeno secondo la versione forse più celebre, rappresentata anche in molte raffigurazioni vascolari) [60]. Ma Orfeo non è un dio, e di lui s'indicherà solo la tomba o, a Lesbo, il famoso oracolo della testa parlante portata all'isola dalle correnti marine [61].

L'*anabiosis*, il ritorno alla vita, è riservata come sorte al bambino dio, a Dioniso come a Osiride; ma rimane sempre il tema della *passione*, della sperimentazione della morte violenta e del dolore come passaggio obbligato.

[59] Olympiodoro, in *Plat. Phaed 68* = Kern *O.F.* 220, p. 238.

[60] Testimonianza più antica nelle *Bassaridai* di Eschilo, Kern, *O.F.* 113, p. 330. Discussione dei dati in W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935, pp. 33 sgg.

[61] Phanokles, in Stobeo *Ecl.* IV 20, 47 = Kern, *O.F.* 77, p. 22.

Noi non possediamo alcuna dottrina specifica sui *pathémata* come esperienza iniziatica se non un frammento, spesso citato, di Aristotele, ma è certo che un qualche *patheîn* doveva essere legato all'esperienza rituale atta a trasformare una qualunque persona in *mýstes, bákchos.* Sono questi infatti i vocaboli-chiave intorno ai quali ruota la nostra informazione più diretta su un'esperienza « misterica » come fatto rituale in età classica. Ed è questa « esperienza » che a un certo punto unisce intorno a temi mitici, a figure divine ricorrenti, il grande culto ufficiale, di Stato, celebrato a Eleusi, e le proposte di gruppi diversi. Questa esperienza, la sola che consente di trasformare in vero *bákchos*, può così consumarsi in una massima trasgressione, come avviene per l'iniziato al culto di Zeus Idaios, di Zagreo e della Madre della Montagna: solo attraverso il crudo banchetto di carne si può attingere alla dimensione di purezza che consente di divenire e di essere detto, « santificato *bákchos* » [62]. *Bákchos* quindi, prima di essere sinonimo di Dioniso, o contemporaneamente, indica l'acquisizione di un'esperienza che rende diversi. Essa è indicibile e segreta, come avverte Dioniso stesso nelle *Baccanti* [63]: « sono riti segreti questi e non devono essere svelati ai non iniziati ».

La felicità sta dunque nell'essere *bákchos*? Il coro iniziale delle *Baccanti* lo dice esplicitamente: « Felice chi con la benevolenza divina conosce i riti degli dei, conduce una vita pura e celebra il tiaso nell'anima sua » [64]. È questa la felicità dionisiaca, consumata nel rito, esemplificata nella trasgressione, rappresentata paradigmaticamenet dalla vicenda del dio stesso, sul duplice piano dell'esecuzione tecnica (il sacrificio di Dioniso-vite, uva, nella

[62] Euripide, *TGF* 472; K. Kerényi, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, London 1976, pp. 80 sgg.
[63] Euripide, *Baccanti*, 472.
[64] Ivi, 73 sgg.

spremitura per la vinificazione) e del mito (l'infanticidio dei Titani) [65]. Tutto ciò apre agli uomini la consapevolezza della loro dimensione, e anche della loro ignoranza, come nelle enigmatiche parole di chiusura delle *Baccanti*: « Molti sono gli aspetti delle potenze divine, molte cose gli dei compiono contro ogni speranza, mentre non si compie ciò che ritenevamo possibile » [66].

Ma c'è anche la speranza in un'esistenza migliore: quella degli iniziati che invocano Iakchos nelle tenebre dell'Ade perché li accompagni al luogo di luce a loro destinato. Si tratta di una parodia eleusina? Questa domanda ci riporta al punto dal quale avevamo iniziato questa *excursus* sull'insidioso tema della « religione » misterica. Riferimento a Eleusi, o *anche* a Eleusi, certamente sì. Parodia no, e certamente non descrizione o allusione ai « contenuti » mitico-rituali, ai cerimoniali dei sacri riti, per la cui profanazione, sia pure inavvertita, sarebbe stato incolpato prima del miscredente Alcibiade, persino il « religioso » Eschilo [67].

[65] Il valore della passione vegetale di Dioniso, vite, uva, vino si traduce nel noto verso euripideo delle *Baccanti* (284: « il dio che viene libato »), ma ha una vasta illustrazione nel ritualismo che utilizza ampiamente i simboli della vendemmia. Ad esempio nella festa dei *Lenaia*: Lenai, le Baccanti, secondo una glossa di Esichio, sono le esecutrici del martirio vegetale. Cfr. Deubner, *op. cit.*, e Kerényi, *op. cit.*, pp. 66 sgg. Sul tema, in chiave comparativa, E. De Martino, *La messe del dolore*, « SMSR », 1957, pp. 1 sgg.; I. Chirassi, *Elementi di cultura* cit., *passim.* Un rito di passione dell'edera (ma l'edera, *kissos*, è Dioniso stesso) è descritto da Plutarco nelle feste notturne Agrionia e Nyktelia, ed eseguito da donne (*Q.G.*, 291a, *Q.G.*, 299F). Il simbolismo « positivo » attribuito ad un certo punto al tema della passione « spiega » l'uso della vite e dell'edera nel simbolismo funerario di età più tarda. Cfr. R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*, Paris 1966.

[66] Euripide, *Baccanti*, 1038 sgg.

[67] Aristotele, *Etica Nicomachea*, III 1, 17; Plutarco, *Vita di Alcibiade*, 19-22; Tucidide, VI 27-28; Senofonte, *Elleniche*, I 4, 14.

Il bilancio che possiamo cercare di trarre da tutto ciò, utilizzando con cautela la spesso discordante bibliografia sull'argomento e le poche notizie « sicure », è nelle sue linee essenziali, questo: esiste, documentabile sicuramente sin dall'età arcaica per Demetra, una religiosità specifica che utilizza i temi mitici della dea politeistica dei cereali in una dimensione funzionale alle esigenze della polis. E a Eleusi-Atene (avvenuta l'unione dei due centri) ne vediamo riflessa la realizzazione nel famoso documento dell'inno omerico: sono riti per un'integrazione dell'individuo (e non solo del cittadino) in una prospettiva di salvezza intramondana, culturale e, al fine, politica, che investe questa e l'altra vita in una dimensione unitaria.

È certo possibile la coesistenza di « misteri », o meglio di riti analoghi, legati a Dioniso e funzionanti già in età arcaica, ma la documentazione, in questo caso, ci presenta un ritualismo rigorosamente calato all'interno della regolamentazione rituale e festiva cittadina.

Ricordiamo anche che, almeno nella prospettiva euripidea, Demetra e Dioniso sono indicati come le due « prime divinità » per gli uomini, unite certo non solo per la loro azione sul piano della grande agricoltura ma come modificatrici dell'esistenza umana in senso totalizzante [68]. Nel rito compaiono insieme anche nella festa attica degli *Halôa* basata su un ben controllato comportamento orgiastico, fortemente trasgressivo anche sul piano sessuale, delle donne. E che questo abbinamento sia più antico della documentazione di V secolo lo attesta anche la presenza della spiga e del *kántharos*, il bicchiere da vino, simboli rispettivi delle due divinità, su steli attiche del VI secolo a.C. [69]. I dati archeologici, terrecotte e soprattutto

[68] Euripide, *Baccanti*, 277 sgg., dati in Deubner, *op. cit.*

[69] G. W. Elderkin, *Kantharos. Studies in Dionysiac and kindred Cults*, Princeton 1929.

vasi da vino provenienti dal Kabirion di Tebe — il santuario dove si fronteggiano le enigmatiche figure di un Fanciullo e di un Adulto, Kabiros, rappresentato con evidenti tratti iconografici dionisiaci — ci propongono, inoltre, un'utilizzazione sacrale precisa, in senso iniziatico, ma non solo puberale, del simbolismo sacrificale sotteso alla preparazione del vino [70]. Un simbolismo che ha tanta parte nell'organizzazione cultuale ufficiale del culto dionisiaco e che ancora Euripide sintetizza in modo preciso: « Costui che è nato dio viene versato in offerta agli dei » [71].

In questa esperienza sacrificale diversa, in cui la vittima *rituale*, non più solo *mitica*, è il dio stesso, emerge una nuova impostazione dei rapporti tra uomini e donne, tra vecchi e giovani, in vista di una nuova comunanza [72]. Tuttavia quello che può divenire facilmente un motivo d'innovazione, oltre che teologica, politica, e spia di disagi costituzionali (come sembra tralucere dal lessico delle *Baccanti* euripidee, la più efficace e splendida illustrazione a noi giunta del « senso » del dionisismo), fino a quando rimane calato nei quadri di controllo prefissati per il comportamento collettivo, è solo « l'altro » aspetto dei sistemi di ordine del gruppo sociale.

La « salvezza » di Dioniso, « gioia per i mortali » già in un passo dell'*Iliade*, si confonde quindi, in primo luogo, con la soteriologia momentanea dell'effetto droga, o quella più complessa dell'esperienza maniacale il cui spessore è stato, com'è noto, assai a lungo e a più riprese analizzato da Platone [73]. E in questo senso essa si armo-

[70] Dati in B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala 1950.

[71] Cfr. sopra n. 65.

[72] Il dio vuole *koinai timai*, contraddicendo in ciò la regola della differenziazione politeistica: Euripide, *Baccanti*, 205 sgg.

[73] *Iliade* XIV 328; Platone ritorna sul tema in passi notissimi del *Fedro* 238C; 253a; 244-245 ecc.; *Ione*, 533e. I lavori classici sono, P. Boyancé, *Le culte de Muses chez les Philosophes*

nizza con il cosmo di Demetra e di Zeus, offrendo come finalità ai mortali quel sicuro « ormeggio » ai mali segnalato in un peana delfico della fine del IV secolo a.C. [74].

La religiosità « misterica », a ben guardare, sembra dunque svanire in un sistema, o in una serie di sistemi d'integrazione, complementari alla struttura stessa del politeismo della città, ed è ben lungi dall'essere una controproposta effettivamente operante. Questo è vero però sino a quando i sistemi politici appaiono in grado di elaborare e contenere i propri universi ideologici rispecchiati dall'organizzazione mitico-rituale. Con il periodo ellenistico e la trasformazione delle strutture della polis, essendo mutato o in fase di mutazione l'assetto socio-economico di base, anche le strutture religiose tendono a mutare, sia pure più lentamente. Ed è a questo punto che le tematiche « eversive » di alcuni filoni del politeismo ufficiale, come il dionisismo, attraverso l'elaborazione di suggerimenti « esterni » esplicitamente marcati come « stranieri » (culti importati dall'Egitto, dall'Asia Minore, dalla Tracia), tendono a modificare sostanzialmente l'assetto del politeismo ufficiale.

Il culto misterico di Dioniso è un dato documentabile solo a partire dall'età ellenistica. Ed è infatti indubitabile che in età ellenistica, in Egitto come a Pergamo e altrove il culto di Dioniso tende, a livello ufficiale come a quello « privato », a divenire qualcos'altro, sviluppando in modo autonomo tendenze tipiche della specifica struttura religiosa legata a questa figura divina. Dioniso diventa volentieri il dio di Alessandro e dei suoi successori che amano rappresentarsi in figura di *Neos Dionysos*, Nuovo Dioniso, legando al giovane figlio di Zeus che aveva voluto assumere « forma mortale » la rappresentazione di un

Grecs, Paris 1937; J. M. Linforth, *Telestic Maddness in Plato*, « UCP », 1946.

[74] Philod., p. 32 Powell.

nuovo concetto del potere inteso come manifestazione, se non incarnazione, in terra, della potenza divina [75].

Ma allo stesso tempo per comprendere la potenzialità « eversiva » sviluppabile da un circolo o tiaso dionisiaco, basti pensare al ben noto episodio dei Baccanali romani. Esso diventò un problema pubblico e provocò il ben noto intervento del *senatus consultum* del 186 a.C., ma prima era stato affare privato, legato al circolo della sacerdotessa campana Pacula Annia che avrebbe raccolto intorno a sé l'adesione di personaggi facilmente identificabili come individui in qualche modo socialmente emarginati: donne in primo luogo anche se di buona condizione, le loro schiave, adolescenti, stranieri, inurbati [76].

Lo studio dei *mystéria* diventa interessante proprio in relazione all'epoca postclassica quando diventa anche studio della multiforme attività dei collegi religiosi privati, dei circoli o movimenti che si riunivano intorno a predicatori itineranti (gli *agýrtai* e i *mánteis* « orfici » denunciati da Platone, i vari « falsi profeti », come il *sacrificulus et vates* etrusco accusato di aver introdotto in Roma il culto specifico dal quale prese poi avvio l'affare dei Baccanali) [77].

L'estrema duttilità del sistema politeistico consente proprio ai culti cosiddetti misterici, da quelli sorti al di

[75] Sul complesso tema della « divinizzazione » del re in età ellenistica e imperiale romana cfr. fondamentale ancora L. Cerfaux-J. Tondriau, *Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957, pp. 148 sgg. e *passim*; A. Bruhl, *Liber Pater*, Paris 1953 (per Dionysos regale).

[76] Specifico l'interessante saggio di C. Gallini, *Protesta e integrazione in Roma antica*, Bari 1970.

[77] Lo studio d'insieme è ancora in gran parte da farsi, anche se esistono molti contributi specifici sulle cosiddette religioni orientali, a partire dal celebre volume di F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano* (trad. it., Bari 1913), per arrivare ai recenti volumi sui misteri di Mithra e sulla soteriologia delle religioni misteriche curati da U. Bianchi.

fuori del controllo eleusino ai movimenti manipolati dagli « orfici », ai tiasi dionisiaci o d'ispirazione dionisiaca (come quella comunità di Sabazio già attiva nell'Atene del IV secolo e per la quale possediamo uno spaccato preciso in una celebre orazione di Demostene), di divenire progressivamente, nelle diverse circostanze, canali per molteplici rivendicazioni particolari [78].

5. *La « crescita » degli dei.*

Le proposte di « salvezza » di questi culti non trascendono in fondo quelle « tollerabili » dai sistemi politeistici: un aiuto anche individuale in questa vita, un'esperienza personale di rapporto con la divinità (nel caso dei culti di possessione), un posto migliore dopo la morte. Ma è interessante notare come, continuando una tendenza presente già a Eleusi, i culti misterici tendono a proporsi come culti di divinità « diverse », trascendenti i limiti funzionali del politeismo (e in particolare del politeismo greco) per qualificarsi come divinità senza nome, divinità semplicemente « grandi », o « straniere », dagli epiteti intraducibili, come gli dei di Samotracia, Axieros, Axiokersa, Axiokersos, Kasmilos, o ancora collettività come appunto i Kaberoi [79].

Il processo, che è stato individuato e analizzato da D. Sabbatucci, rivela una tendenza al superamento degli schemi politeistici che è comune anche ad altri culti, non propriamente misterici (culto di Asclepio e delle divinità salutari in genere) ma che nelle strutture misteriche trovava certo le premesse per uno svolgimento più preciso [80].

[78] Demostene, *de corona*, 259-260: interessante l'assicurazione soteriologica proposta come « fine » dal culto: « ho evitato il male, ho trovato il meglio », che è anche formula del rito matrimoniale.

[79] Erodoto, II 51; Strabone, X 3, 21; Mnaseas, *in Schol. A.R.* I, 916b; ecc.

[80] D. Sabbatucci, *Saggio* cit., pp. 197 sgg.

Dal IV secolo in poi Samotracia, con il suo complesso mitico di « prima terra » o meglio di unica terra salvata dal diluvio (tanto che i suoi « primi abitanti » sono dei granchi!), con il suo primo Uomo, Proteo padre della prima collettività di Kabeiroi maschi e femmine, con il suo linguaggio « arcano » pre-greco, parlato ancora come lingua sacra in epoca tarda, tende a porsi come l'altra Eleusi, o la più grande, la « prima » Eleusi [81]. Questo non significa che sull'isola il culto misterico non esistesse in precedenza, almeno dopo la prima colonizzazione greca (VIII a.C., a opera di Eoli), e gli accenni precisi di Erodoto attestano l'esistenza di un culto misterico (*mýesis*) almeno alla sua epoca; ma il grande « lancio » del centro sacrale, segnalato da un'intensa attività edilizia, è di IV secolo. In Eleusi essere iniziati significava anche diventare culturalmente greci-ateniesi e partecipi della cultura rappresentata dalla dea agricola-cerealicola Demetra; a Samotracia l'iniziazione era immersione in una cultura « primordiale », pelasgica, qualificata in modo diverso, come metallurgica, e legata in particolare alla lavorazione del ferro, di cui è maestro il dio-fabbro, il « magico » Efesto che nel mito è anche padre di una collettività di Kabeiroi [82].

I misteri di Samotracia tuttavia non raggiunsero mai la fama e l'importanza di quelli Eleusini, nonostante la grande fioritura ellenistica, il favore dei sovrani Seleucidi e Tolomei e l'interesse romano attestato dalla « interpreta-

[81] Tutti i dati letterari sono raccolti in N. Lewis, *Samothrace*, II. *The Ancient Literary Sources*, New York 1959; cfr. S. G. Cole, *The Samotracian Mysteries and the Samotracian Gods*, Ann Arbor 1975.

[82] Samotracia possedeva una pietra calamitata: Etym. Mag., s.v. *Magnetis*; cfr. anche Lucrezio, VI 1044-47. Gli iniziati portavano anelli di ferro lavorati in oro (cfr. anche Plinio, *Naturalis Historia* XXXIII 23). Sui valori « magici » della metallurgia cfr. M. Delcourt, *Hëphaistos ou la légende du Magicien*, Paris 1957. Sull'ambiguo potere del fabbro nelle società tribali africane cfr. L. Makarius, *op. cit.*, pp. 105 sgg.

zione » varroniana dei Penates come gli antichi « grandi dèi » samotraci portati da Dardano in Frigia e da Enea in Italia. Uno studio più approfondito del loro sviluppo potrebbe essere utile per cogliere il rapporto tra la dinamica dei culti iniziatici e misterici e i processi di trasformazione politici (in senso extra-cittadino ed extra-greco) e teologici (in senso extra-politeistico).

Ma esso ci porterebbe al di là dei limiti di una sintesi sulla « religione in Grecia ». Espressione essenzialmente e squisitamente politica nel senso ampio e storicamente comprensivo del termine, la religione greca finisce, infatti, nella sua specificità, con il tramonto o la trasformazione delle strutture della polis.

La religiosità ellenistica di lingua greca — che diviene rapidamente lingua franca del mediterraneo centro-orientale — richiede ancora un puntiglioso studio specifico, complesso e difficile per la quantità di materiale a disposizione: epigrafico e archeologico, ma anche papirologico che si aggiunge alla varia disponibilità delle fonti letterarie più note. Per cercare di cogliere, sotto l'abusata etichetta di sincretismo, le tendenze innovative generali e le loro motivazioni sociali ed economiche è necessaria una programmazione assai articolata [83]. Si innesta infatti, dopo Alessandro un periodo ben noto di mutamenti che coinvolgono una diversa rielaborazione delle concezioni del potere, in terra come in cielo. Essi si manifestano nella fondazione di nuovi stati monarchici — nuovi naturalmente rispetto alla tipologia postmonarchica delle città — legati a uomini che amano farsi onorare come dei o essere

[83] Della vasta bibliografia sul tema citiamo qui solo un interessante richiamo di S. Wikander sull'uso del termine sincretismo, *hapax* di Plutarco nel lessico greco, *Les « ismes » dans la terminologie historico-religieuse*, in *Les Syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Colloque de Strasbourg (9-11 giugno 1971), Paris 1973, pp. 9-14.

equiparati a dei e si compiacciono soprattutto di nuove teologie che portino innanzi immagini di divinità diverse, nuove, più potenti, tendenzialmente onnipotenti. Abbiamo accennato alle divinità misteriche o terapeutiche, come Asclepio, Dioniso (il Dioniso regale che presta il mito delle sue avventure terrene per raccontare la vicenda di un sovrano più o meno carismato). Ma sono molte altre le figure divine coinvolte in questo processo di lievitazione che tende a far convergere gli dei gli uni sugli altri, annullando differenze e specificità, in favore di un divino sempre più astratto, indifferenziato, poco conoscibile — addirittura inconoscibile —, se non a pochi.

Il politeismo greco « canonico » aveva puntualmente previsto il caso e lo aveva esorcizzato. Ferma restando la tripartizione delle sfere d'influenza tra i figli di Crono (dalla quale resta escluso, emblematicamene Helios), Esiodo esprime nella sua *Teogonia* il riconoscimento esplicito di una triplice sovranità affidata a una dea, la titanina Ecate. Solo a lei Zeus concede di avere potere su tutte le tre sfere dell'universo, terra, mare e cielo [84]. Ecate, una e trina, così esplicitamente detta e rappresentata almeno dal V secolo, tricapite o tricorpore, rappresenta nel pantheon politeistico la vera « grande dea ». Ma articolata nella triplice proiezione di Ecate, Artemide, Selene (Ecate Diana Luna nella *interpretatio* romana), nonostante il perdurare del suo culto sino alla tarda antichità (V d.C.) banalizza il suo enorme potere come divinità delle donne e della magia [85]. Questo binomio esprime nell'imaginario greco la qualità di un « sapere estraneo », di un potere trasgressivo, in fine inutile: il sapere di Medea

[84] Esiodo *Teogonia*, v. 412 sgg.

[85] Cfr. monografia esauriente di T. Kraus, *Hekate Studien zum Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*, Heidelberg 1960 — anche voce *Ecate* in Enciclopedia Virgiliana (in corso di stampa), di I. Chirassi Colombo.

e della anonima maga di Tessaglia, che possiede il segreto di sovvertire le leggi del cosmo ma lo usa per confezionare un filtro d'amore. L'elaborazione della nuova teologia richiede progetti, alleanze, filtri, mediazioni complesse. Il dio emergente non sarà Sarapis, sogno di Tolomeo I, fondatore del regno greco d'Egitto [86] e neppure Isis, la Isis greca ellenistica che a Madinēt Mādī, nel suo santuario a sud-ovest del Fayum si presenta come la dea per eccellenza, « colei che tutti gli altri popoli chiamano con altri nomi » e nelle sue aretalogie (litanie laudative), proclama di persona la sua primordiale potenza [87]. La divinità vincente non sarà una dea: non Isis e neppure le possenti, ambiguamente androgine, Cibele (Megale Meter, Magna Mater) o Atargatis la dea Syra. Non sarà neppure il dio Invitto, Mithra e Sol prodotto della teologia solare tardo-ellenistica e imperiale romana [88]. Sarà piuttosto il frutto di un più sottile sincretismo tra il divino — legge unitaria del cosmo — elaborato dalla riflessione greca, dio astratto e logico, con il geloso dio etnico ebraico, che proprio a partire dal periodo ellenistico, nella crisi della ellenizzazione forzata della Palestina, rivela la potenza e il fascino della sua qualità di dio « unico » galvanizzando

[86] Vede in sogno la colossale statua di Pluton, l'Ade infernale, della città di Sinope (Plut. *Is. et Os.* 361f-362b; Tac. *Hist.* IV 83-84).

[87] Cfr. E. Bernand, *Inscription métriques de l'Egypte gréco-romaine*, Paris 1969, pp. 631-652. F. Dunand, *Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique*, in *Les Sync.*, cit., pp. 79-93. La dea si identifica via via con Astarte, Artemis, Nanaia, Leto, la Madre degli dei Hera, Aphrodite, Estia, Rea, Demeter. Per le aretalogie cfr. J. Bergman, *Ich bin Isis*, Uppsala 1968 e Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronea*, Leiden 1975.

[88] Sul tema cfr. I. Chirassi Colombo, *Sol Invictus o Mithra (per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del mitraismo nell'ambito del politeismo romano)*, in *Mysteria Mithrae*, ed. U. Bianchi (seminario di Roma-Ostia 28-31 marzo 1978), Leiden 1979, pp. 649-672.

la resistenza culturale (oltre che armata) del suo popolo. Il problema che si apre è a questo punto troppo vasto e al di fuori dei nostri schemi [89]. Ma giova qui ricordare che la ricerca della formulazione unitaria del divino, e più precisamente del dio grande ed esplicitamente uno, non va disgiunta dalla qualità ideologica di un credo monoteistico che fu formulazione greca. Un bel libro (citato) di E. Peterson (1935) ci illumina in modo assai diretto sull'articolazione delicata delle interazioni tra monoteismo, monarchia, ordine e gerarchia. Il primo chiamato in causa è naturalmente Aristotele. Il dio, o meglio il divino di Aristotele, primo motore immobile, eterno, unico intelletto pensante se stesso, è fatto coincidere con il principio dell'ordine cosmico, rappresentato in terra dal potere egemone e centrale del monarca assoluto del piccolo regno come dal re dei re, signore del grande impero [90]. A questo punto le responsabilità della filosofia greca nell'adozione finale da parte di una grande religione di Stato di una struttura monoteistica, possono apparire anche abbastanza evidenti, anche se difficili da seguire attraverso un'analisi precisa che rimane comunque aperta e possibile. Il binomio teologia-politica segue così percorsi precisi. Dai frammenti dell'« antico discorso » di margine degli orfici che indicava in Zeus il dio unico, principio identificante, inizio metà e fine delle cose (discorso rivendicato nella sua autenticità agli orfici dal famoso papiro di Derveni, IV

[89] L'apocalittica giudaica ed extragiudaica ha accumulato ormai una bibliografia così cospicua, specifica che risulta impossibile qui segnalare solo qualche titolo. L'interesse attuale per il periodo storico ed i problemi connessi a quelli che potremo definire « movimenti » apocalittici, anche di tendenze opposte, è segnalata anche dall'inserimento del tema nel volume unico di *Le temps de la réflexion*, Parigi 1982 (R. Marlé, *La foi en la résurrection des morts*, pp. 97-120).

[90] V. n. 9, c. II. Cfr. anche P. Ciholas, *Monothéisme et violence*, RSR, 1981, pp. 325-354.

a.C.) [91], può passare ad identificare un potere in terra che sarà imitazione della « legge perfettamente equilibrata » rappresentata dal dio celeste [92]. Il tema è esplicito nel trattato sul cosmo attribuito ad Aristotele e nei trattati sulla regalità attribuiti ai pitagorici Ecfanto, Diotogene e Stenida, conservati da Stobeo [93]. In una polis che coincide con l'universo (è l'idea guida dello stoicismo) il potere lassù e quaggiù non potrà che essere omologabile, dello stesso tipo; per essere — logicamente — buono non potrà che essere rigidamente Uno. L'*Eis Theos*, il dio Uno, Zeus, Ade, Dioniso di un famoso verso orfico citato nel IV d.C. da Macrobio [94], o ancora Phanes, Eros, l'androgino della speculazione neoplatonica, degli esclusivi circoli gnostici, potrà diventare anche il simbolo della violenza di un potere che non ammette nessuna dialettica a se stesso. Gli imperatori, come Nerone e Vespasiano, ameranno essere paragonati al dio uno, insostituibile, necessario inizio e fine dell'ordine cosmico. Quel dio che alla fine nella tarda rielaborazione sapienziale dell'antico santuario di Apollo Clario potrà identificarsi con Iao Yahve, il dio senza nome, riapparire nel *Kyrios Christos*, il salvatore totale, escatologico [95].

[91] Plat. *Leg.* IV 715 = O.F. (Kern), 21; sul papiro di Derveni, bibl. in Burkert, *GR* cit., p. 440.

[92] Ps. Arist., *de mundo* 401a 25 = *O.F.* 21a (Kern).

[93] L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogèneet Sthénidas*, Liège, Paris 1942.

[94] Macrob. *Saturnalia*, I, 18, 17 = *O.F.* (Kern) 239; v. E. Peterson, *Eis Theos*, Göttingen 1926.

[95] K. Buresch, *Klaros*, Leipzig (1889), 1973, p. 49; W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1921². Per ermetismo e gnosi preferiamo ancora rimandare come informazione generale alla trattazione manualistica in Nilsson GGR II, pp. 582 sgg. Importante la serie di contributi in *Le origini dello Gnosticismo* (ed. U. Bianchi), Colloquio di Messina (13-19 aprile 1967), Leiden 1967. Una sintesi recente, K. Rudolph, *Wesen und Geschichte einer Spätantiken Religion*, Leipzig 1979. Per il sincretismo monoteistico grecogiudaico v. in particolare M. Simon, *Jupiter-Yahvé. Sur un essai de theologie pagano-juive*, Numen 1976, pp. 40-66.

Dalla morte di Socrate, o meglio dalla battaglia di Cheronea (vittoria di Filippo sulle città greche, 338 a.C.), alla vittoria nel segno del *labarum* di Costantino (312 d.C.), per un lunghissimo periodo di tempo gli dei della Grecia continuano ad essere onorati con le loro specificità, i loro miti continuano ad essere ascoltati, o meglio letti, tanto che buona parte della nostra documentazione viene da autori tardi, tardi compilatori, tardi lessicografi. Ma si tratta di un tempo qualitativamente diverso nel quale il ruolo del divino assume funzioni diverse: alle divinità si chiede salvezza in ogni circostanza attribuendo loro indirettamente onnipotenza in ogni settore, sempre più deresponsabilizzando l'incidenza modificante, attiva, dell'uomo, in favore di un'attesa di intervento dall'alto che si considera prefigurata nel destino, necessità, fato, fortuna, provvidenza, e che si può sollecitare attraverso un meccanismo ritualistico.

In ogni caso ciò che viene lentamente sgretolato è il senso collettivo da dare a *questa vita*, a *questa realtà*. Anche la divinità si allontana sempre più dalla esperienza culturale immediata per divenire, nelle elaborazioni più spinte dell'ermetismo, meta elitaria di pochi il cui possesso significa comunque la trasformazione, l'abbandono dell'umano: *il buon fine per coloro che possiedono la conoscenza è diventare dei.* Così leggiamo nel *Poimandres*, trattato di apertura del *corpus hermeticum* [96]. Esattamente il contrario di quanto aveva insegnato l'antico politeismo, avvertendo con insistenza gli uomini del rischio incombente di perdere la propria umanità, magari per il fatto di essere troppo amati o di amare un dio [97]. È questo il senso ultimo del famoso rifiuto di Ulisse a Calipso [98]. L'affer-

[96] Poimandres I 26 (ed. Nock-Festugière).

[97] Cfr. G. Piccaluga, *La ventura di amare una divinità*, *Minutal*, Roma 1974, pp. 9-36.

[98] Cfr. J.-P. Vernant, *Le refus d'Ulysse*, in *Le Temps*, cit., pp. 13-18.

marsi dell'utopia escatologica, del credo nell'onnipotenza finale dell'unico dio, corrode così definitivamente il senso di quel politeismo greco che tra l'VIII ed il V a.C. tradusse nel mito e nella storia il piacere di reinventare con libera spregiudicatezza, rispetto al passato e al futuro, il tempo e lo spazio della sua umanità presente.

TAVOLA CRONOLOGICA

CRONOLOGIA *

XV-XIII sec.	Nomi di divinità in Lineare B
XIII sec.	Complessi « templari » di Micene. Complessi sacrali di Melo. Statuaria in terracotta (sacrale?) da Keos. Complessi « templari » di Cipro (Hagia Irini, Kition). Altri esempi, meno precisi, di impianti « sacrali » micenei in diversi luoghi archeologicamente importanti.
VIII sec.	Tempio arcaico di Era ad Argo. Modellino di tempio dell'Heraion di Perachora. Tempio « minoico » di Dreros (Creta). Tempio rettangolare di Thermos (Etolia). Tempio per Artemide Ortia (Sparta). Diffusione generale del tempio. Importanza del santuario extraurbano. Adozione della scrittura alfabetica « fenicia ». Coppa cosiddetta di Nestore con il nome di Afrodite *kallistéphanos* (Ischia). Circolazione dell'epica omerica. I Olimpiade panellenica (776). Riutilizzazione di tombe micenee: culto eroico? Heroon di Eretria. Menelaion di Sparta. Heroon detto di Agamennone.
VII sec.	Tempio di Apollo a Delfi. Diffusione dei templi per Demetra Thesmophoros (Tessaglia, Sicilia, Creta). Inno « omerico » a Demetra. Interventi di Solone su Eleusi.
582	Fondazione dei Giochi Pitici (Apollo).
581	Fondazione dei Giochi Istmici (Poseidon).
566/5	Nuova organizzazione dei Panathenaia.
537/6	Fondazione dei Giochi Nemei (Zeus).
561-510	Tirannide dei Pisistratidi. Interventi edilizi di Pisistrato a Eleusi. Onomacrito e il primo « orfismo ». *Chresmoí* e *Chresmológoi*.
508/507	Riforma di Clistene.
VI/V sec.	Critica di Senofane al politeismo della città. Critica di Eraclito di Efeso.

* Tutte le date sono avanti Cristo.

500 ca.	Fondazione ad Atene del primo Metroon (Cibele).
480	Sacco persiano dell'Acropoli. Ascesa di Temistocle e vittoria di Salamina.
468/465	Tempio di Zeus a Olimpia.
447-438	Pericle fa costruire il Partenone.
431-404	« Crisi di fine secolo » con la guerra del Peloponneso.
429	Il culto del dio guaritore Asclepio viene introdotto ad Atene.
429/428	Riconoscimento del culto tracio di Bendis ad Atene.
405	Rappresentazione delle *Rane* di Aristofane e delle *Baccanti* di Euripide.
Fine del V sec.	La prima laminetta « orfica » da Hipponion (Magna Grecia).
IV sec.	Interesse dei sovrani macedoni per il centro « misterico » di Samotracia. Importanza crescente dei collegi religiosi privati. I culti di Sabazio ad Atene.
399	Morte di Socrate.
338	Battaglia di Cheronea, sconfitta delle città greche ad opera di Filippo II.

BIBLIOGRAFIA

La molteplicità ed eterogeneità degli aspetti che nel mondo greco connotano il fatto « religioso », rendono impossibile disgiungerlo dal quadro complessivo della cultura che lo produce e lo usa, dalle arti figurative, alla poesia, all'urbanistica, all'architettura, all'economia. In misura maggiore o minore, ogni « ellenista » ha dovuto sempre affrontare questi aspetti, insieme con gli dei, gli eroi, il mito, la festa, il prodigio, la mantica, l'escatologia, il rito, il sacrificio, l'iniziazione, il mistero, ecc.

L'assenza di un istituto di tipo chiesastico che codificasse tutto questo, ha dipanato al massimo, se non « l'essenza » del sacro, almeno i suoi segni. Ciò ha reso, e rende spesso ambigui i compiti e i confini tra i campi d'indagine, ma ha indicato al tempo stesso come solo una comprensione specifica del valore strutturale e strutturante dei dati mitici e rituali, cioè dell'articolazione precipuamente « religiosa » e culturale (in tutta l'ambigua complessità del termine), possa offrire una chiave di lettura globale.

Quanto detto potrà giustificare le omissioni nella scelta bibliografica che proponiamo e che risulterà comunque inevitabilmente manchevole.

Rimane indispensabile la consultazione delle singole voci dei lessici enciclopedici: Ch. Darenberg - E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1877-1907; Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893 sgg.; W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der grieschischen und römischen Mytholo-*

gie, Leipzig-Berlin 1884-1937 (con l'avvertenza che alcune delle voci, soprattutto nei volumi più antichi, risentono dell'impostazione spiccatamente comparatistica e naturalistica della cosiddetta « Naturmythologische Schule » del secolo scorso). Tralasciamo qui i vari contributi sulla religione greca presenti nelle varie storie generali delle religioni. Citiamo solo, tra i più recenti, quelli di F. Vian sulla religione cretese e achea e della Grecia arcaica e classica nell'*Histoire des Religions* dell'*Encyclopédie de la Pléiade*, Paris 1970, diretta da Ch. Puech (trad. it. *Storia delle Religioni*, I, Roma-Bari 1976, pp. 383-408; 409-497).

Manuali e introduzioni.

Rimane fondamentale M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 1967[3]; II, 1961[2] (nello *Handbuch der Altertumswissenschaft* sostituisce O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906[2]). Più recente e aggiornato W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977. Cfr. anche L. Sechan-P. Lévêque, *Les Grandes Divinités de la Grèce*, Paris 1966; E. des Places, *La Religion Grecque. Dieux, cultes rites et sentiments religieux dans la Grèce antique*, Paris 1969 (attento alla elaborazione filosofica dei dati religiosi). In questa prospettiva, anche l'agile volume di D. Babut, *La religion des philosophes grecs*, Paris 1974. Un'informazione piana in U. Bianchi, *La religione greca*, Torino 1975 (pubblicato a parte nella VI edizione della *Storia delle Religioni* edita da G. Castellani). Sempre notevole R. Pettazzoni, *La Religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Torino 1954[2], che propone correttamente l'esame del fattore religioso nel quadro della dinamica storica, contro la prospettiva fenomenologica del celebre testo di W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929 (trad. it. *Gli dei della Grecia, l'immagine del divino riflessa dallo spirito greco*, Milano 1968[2]). Il volume di K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano (1963) 1976[2] raccoglie due saggi, del '51 e del '58, dedicati soprattutto all'esplorazione dei dati mitologici, con notevole dovizia di particolari e accurata considerazione delle fonti. Una breve introduzione problematica in J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris

1979 [trad. it. *Nascita di immagini e altri scritti di religione, storia e ragione*, Milano 1982] e, dello stesso autore, *Religion grecque, religions antiques*, Paris 1976, ora in appendice a *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981, pp. 253 sgg., interessante impostazione e scelta di argomenti in R. Martin - H. Metzger, *La Religion Grecque*, Paris 1976 (sottolinea, sia pur brevemente, l'importanza degli oracoli e il modo dei culti saltuari (Asklepios)).

Religione micenea e origini del politeismo greco.

Sempre importante M. P. Nilsson, *The Minoan and Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, nuova ed. aggiornata, Lund 1968²; più superato *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, 1932, rist. con pref. di E. Vermeule, Los Angeles 1972. B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin 1973; cfr. anche il capitolo sulla religione in L. A. Stella, *La Civiltà Micenea*, Roma 1968. In queste opere si sostiene la « continuità » di culto tra età del bronzo e arcaismo. Diversa e motivata l'opinione di A. Brelich, *Religione micenea, osservazioni metodologiche*, in *Atti e Memorie del I Congresso Internazionale di Micenologia (Roma 1967)*, Roma 1968, pp. 143-80. Un bilancio in L. Baumbach, *The Mycenaean Contribution to the Study of Greek Religion in the Bronze Age*, in « SMEA », 19, 1979, pp. 143-80; documentazione critica di base (ormai non più aggiornata ma sempre indispensabile) in M. Gérard-Rousseau, *Les Mentions Religieuses dans les Tablettes Myceniennes*, Roma 1968. Per lo specifico della cosiddetta « religione omerica », cfr. A. Severyns, *Les dieux d'Homère*, Paris 1966 (analisi interna del testo), e il documentato E. T. Vermeule, *Götterkult*, « Arch. Homer. », Göttingen 1974.

Il mito.

Si tratta del capitolo più vistoso e complesso che lo storico della religione è obbligato ad affrontare. Considerato nella sua qualità di « racconto », nella duplice accezione di allegoria o di falso (invenzione, favola), il mito ha dato origine a una vera e propria « scienza del mito », appunto mitologia, le cui radici sono antiche, coeve, si può dire, o quasi, alle

prime testimonianze documentate. Per una storia della problematica, J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, München 1961; J. Pépin, *Mythe et Allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chretiennes*, Paris 1976².

Un rapido inquadramento storico nella prefazione di M. Detienne a *Il Mito. Guida Storica e Critica*, Roma-Bari 1975; vari saggi dello stesso autore sono raccolti in *L'invention de la Mythologie*, Paris 1981. Per altre proposte della scuola francese post-strutturalista (la più attiva nel campo), cfr. J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, I-II, Paris 1974⁴; *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris 1974 [trad. it. *Mito e Società nella Grecia antica*, Torino 1980]; *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1977² [trad. it. *Mito e tragedia nella Grecia antica*, Torino 1972]; in collaborazione con P. Vidal-Naquet. Cfr. anche, su temi più specifici: M. Detienne, *Les jardins des aromates en Grèce*, Paris 1972 [trad. it. *I Giardini di Adone*, Torino 1976]; *Dionysos mis a mort*, Paris 1977 [trad. it. *Dioniso e la Pantera profumata*, Roma-Bari 1980]; M. Detienne - J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence: La mètis des Grecs*, Paris 1977² [trad. it. *Le astuzie dell'intelligenza*, Bari 1977].

Una messa a punto con esempi di analisi in chiave tipologica e formale, tratti anche da altre culture, in G. S. Kirk, *Myth, its Meaning and Functions*, Cambridge 1970 [trad. it. *Il mito. Significato e funzioni nella cultura antica e nelle culture altre*, Napoli 1970]. Dello stesso autore anche *La natura dei Miti Greci*, trad. it. Roma-Bari 1977. Dedicato essenzialmente al mito in Platone, L. Brisson, *Platon le mots et les mythes*, Paris 1982, con importanti passaggi sulla teoria della comunicazione tra oralità e scrittura.

Di indirizzo fenomenologico e, ovviamente, psicanalitico il bel testo di C. G. Jung - K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1940-41 [trad. it. di A. Brelich, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino 1976²].

Repertori: L. Preller, *Griechische Mythologie*, 1894²; L. Preller - C. Robert, *Die Griechische Heldensage*, 1920⁴, rist. Berlin 1966; L. A. Stella, *Mitologia Greca*, Torino 1958;

R. Graves, *Greek Myths*, London 1955 [trad. it. *I Miti Greci*, Milano 1963] da usare con cautela.

Lessici: oltre il vasto ma antiquato Roscher *cit.*; P. Grimal, *Dictionnnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Paris 1951; H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, London 1964[2]; H. Hunger, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hamburg 1974[6] (con cenni sulla fortuna dei miti nella letteratura, nelle arti figurative e nella musica); infine Y. Bonnefoy (a cura di), *Dictionnaire des Mythologies*, I-II, Paris 1981 (voci di L. Brisson, M. Detienne, N. Loreaux, ecc.). È alla prima lettera, A, il colossale *Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich 1981.

Una bibliografia puntuale sino al 1973 in J. Peradotto, *Classical Mythology. An Annotated Bibliography*, Urbana 1973. Importante raccolta di studi in B. Gentili - G. Paione (a cura di), *Il mito greco* (Atti del Convegno di Urbino 1973), Roma 1977.

Culto eroico, teorie sull'aldilà, riti per i morti.

Fondamentale ancora E. Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg 1898[2] [trad. it. *Psiche, Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, con pref. di S. Pugliese-Carratelli, Roma-Bari 1982[3]]; L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and the Idea of Immortality*, Oxford 1921; A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958; G. Gnoli - J.-P. Vernant (a cura di), *La Mort, les Morts dans les sociétés anciennes*, Atti del colloquio di Ischia 1977, Cambridge 1982. Discussione della documentazione sull'età « omerica » in M. Andronikos, *Totenkult*, « Archael. Homer. », Göttingen 1968; per i riti funebri, A. Schnaufer, *Frühgriechischer Totenglaube*, Hildesheim-New York 1970.

Organizzazione del culto, rito e feste.

Un manualetto specifico: P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München 1920[3]; S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer bei der Griechen und Römern, Christiana* (Oslo)

1915; J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958; J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire du sacrifice en Grèce des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966; L. Moulinier, *Le Pur et l'Impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris 1952; particolarmente importanti per il rapporto tra articolazione sociale e ritualismo, i lavori di J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge (1903) 1957[2]; e soprattutto, *Themis, A Study in Social Origins of Greek Religion*, Cambridge (1912) 1962[2], l'autrice appartiene alla cosiddetta scuola antropologica inglese del primo Novecento, influenzata dalle ricerche di J. G. Frazer; in essa rientra anche l'opera di A. B. Cook, autore di uno studio enciclopedico ricco ma di difficile consultazione: *Zeus, A Study in Ancient Religion*, Cambridge 1914-1925.

Particolarmente importante H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939, che apre la strada al fondamentale volume di A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969, seguito dallo studio di C. Calame sul ritualismo corale femminile, *Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977. I saggi di sociologia religiosa e diritto di L. Gernet sono ora raccolti in *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris 1968 [trad. it., Milano 1983].

Sul valore del sacrificio cruento nella regolamentazione rituale cfr. W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972 [trad. it. *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Milano 1981]; e, per le implicazioni politiche, M. Detienne - J.-P. Vernant e altri, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979 [trad. it. *La cucina del sacrificio in Terra greca*, Torino 1982]; G. Berthiaume, *Le rôle du magerros*, Leiden 1982.

Su mito, rito e società, cfr. anche la raccolta di saggi vari di P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur Noir. Formes de pensée et formes de sociétés dans le mond grec*, Paris 1981; N. Loreaux, *Les Enfants d'Athéna, idées athèniennes sur la citoyenneté et*

la division des sexes, Paris 1981, con particolare riguardo al ruolo femminile; ripubblicato qui l'articolo importante *Sur la race des femmes et quelquesunes de ses tribus*, uscito nel numero speciale della rivista « Arethusa » dedicato a *Women in the Ancient World*, Buffalo 1978, pp. 43-87. Sulle feste: M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Auschluss der attischen* (1906), Stuttgart 1957; L. Deubner, *Attische Feste* (1905), Berlin 1966²; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I-V, 1896-1909; H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977. Un'importante serie di monografie su singoli argomenti di carattere cultuale si trova nella collana *Religions geschichtliche Versuche und Vorarbeiten* (RGVV), fondata da A. Dieterich - R. Wünsch - L. Deubner a Giessen nel 1903; alcuni titoli: P. R. Arbesmann, *Das Fasten bei der Griechen und Römern* (1925); E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (1910); J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike* (1935); F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, 1909; F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern* (1915); T. Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* (1910), ecc.

I cosiddetti culti misterici.

Per la problematica generale ancora utile la monografia di R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna 1924; più recente, con attenzione a una precisazione terminologica di fondo, U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, « Iconography of Religions », XVIII/3, Leiden 1976. A lungo dibattuto, in particolare nell'ambito della « Religionsgeschichtliche Schule », il problema del rapporto tra le cosiddette religioni misteriche di età classica e i culti di tipo misterico a matrice orientale del mondo ellenistico-orientale e dell'impero romano, incluso anche il cristianesimo delle origini. La possibilità di comparazione si basava sulla presenza di un tema mitico di « morte e risurrezione » legato a un personaggio divino (Dioniso, Osiride, Attis, Adone, Cristo, ecc.) e di un meccanismo rituale di « salvezza » intesa variamente come salvezza escatologica. La critica recente ha sfumato di molto i contorni del problema sul quale rimane

comunque aperto un vasto dibattito, riflesso ad esempio nel volume miscellaneo che raccoglie gli Atti del colloquio sui *Mysteria Mithrae, Roma-Ostia 1978*, Leiden 1980, e i contributi del colloquio sulla *Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Roma 1979*, Leiden 1982. Ma per la problematica precedente va ricordato almeno A. Loisy, *Les Mystères païens et le mystère chrétien* (1914), Paris 1930[2]. Oltre a J. Frazer, *Adonis Attis Osiris*, London 1919[3], e *The Dying God* (nell'ambito del *Golden Bough*). Superata l'interpretazione naturistica di base (il dio morente come demone della vegetazione, i culti di fecondità-fertilità, ecc.) oggi si preferisce affrontare separatamente i singoli complessi mitico-cultuali. Sull'argomento, per il mondo greco in generale, D. Sabbatucci, *Il misticismo greco* (1965), Roma 1979[2] (fondamentale).

Sui misteri eleusini: ottima presentazione manualistica dei dati in G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1961 (con attenzione ai dati archeologici). Altri studi specifici: K. Kerényi, *Eleusis, Archetypal Image of Mother and Daughter*, New York 1967; F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin 1974 (presenza di elementi « orfici » nel sostrato eleusino).

Sul dionisismo: fondamentale, per la portata sociologica del fenomeno cultuale, H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1950 [trad. it. *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino 1972]; K. Kerényi, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*, London 1976 (tenta la ricostruzione di una storia dell'esigenza estatica ottenuta anche con droghe e bevande fermentate, dal miele al vino). Per il rapporto con il mondo femminile, cfr. R. S. Kraemer, *Ecstatics and Ascetics. Studies in the Functions of Religious Activities for Women in Graeco-Roman World*, diss. Princeton 1976. Per il « senso » del mito dionisiaco nella dinamica della cultura greca, cfr. M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente: la xenia dionisiaca*, Roma 1970. Per i problemi di individuazione storica del dionisismo, A. J. Festugière, *Les Mystères de Dionysos* (1935), in *Études des religions grecque*

et hellénistique, Paris 1972; M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, London 1957.

Le fonti sui misteri di Samotracia sono raccolte esaurientemente in N. Lewis, *Samothrace II. The ancient Literary Sources*, New York 1959. Una discussione recente, anche dei dati archeologici, in S. G. Cole, *The Samothracian Mysteries and the Samothracians Gods*, Ann Arbor 1975.

Sull'orfismo: ancora valido il manuale di W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion* (1935), Cambridge 1952[2]; importanti i contributi di I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941; Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris 1955; G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grecia*, Oxford 1971, pp. 277 sgg. (sulle « laminette auree »); contributi di autori vari in *Orfismo in Magna Grecia. Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 1974*, Napoli 1979. I frammenti orfici sono raccolti da O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* (1922), rist. anast., Berlin 1963.

Divinazione e oracoli.

Ancora fondamentale A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV, Paris 1879-1882; W. R. Halliday, *Greek Divination, A Study of its Methods and Principles*, London 1913; R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris 1961; H. W. Parke, *Greek Oracles*, London 1967.

Monografie specifiche: H. W. Parke, *The Oracle of Zeus, Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford 1967; abbondante la letteratura su Delfi: tra le grandi monografie, H. W. Parke - D. E. W. Wormell, *The Delfic Oracle*, I-II, Oxford 1956; P. Amandry, *La mantique Apolinienne à Delphes*, Paris 1950; J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954; J. Fontenrose, *Python. A Study of Delfic Myth and its Origins*, London (1959) 1980[2]; Id., *The Delfic Oracle*, Berkeley 1978. Sui problemi della mantica: A. Caquot - M. Leibovici (a cura di), *La Divination*, Paris 1968, pp. 157-95, e J.-P. Vernant, Introduzione a *Divination et Rationalité*, Paris 1974 [trad. it. *Divinazione e razionalità*, Torino 1982].

Critica del pensiero religioso.

P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs* (1904), Bruxelles 1966; A. B. Drachmann, *Atheism in pagan Antiquity*, London 1922; P. Fuhr, *Theoùs nomízein. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim 1969.

INDICE

Prefazione v

Premessa 3

I. Il politeismo miceneo: gli dei nella scrittura 7

1. L'inafferrabile « signora », p. 7 - 2. « Servire il dio », p. 12 - 3. La ricostruzione del pantheon, p. 13 - 4. « Doni per gli dei celesti, alti templi e statue » (Aristofane, *Nuvole*, 305), p. 20 - 5. La ricerca delle radici, p. 22

II. Gli dei e gli eroi, il mito e la città 29

1. Un mondo nuovo, p. 29 - 2. Dei falsi e bugiardi, p. 32 - 3. Il « sacro », il sapere, il potere, p. 35 - 4. L'ordinamento del cosmo, p. 37 - 5. L'ambiguità degli dei e degli eroi, p. 46 - 6. Parlare per esistere, p. 53 - 7. La fabbrica degli dei, p. 57

III. L'organizzazione del sacro: sacerdoti, riti, feste 63

1. Il sacro come servizio, p. 63 - 2. Rischi e piaceri del sapere, p. 71 - 3. I servizi speciali, p. 76 - 4. I sacri guadagni, p. 83 - 5. Delfi e il sacerdozio autonomo, p. 84 - 6. Il tempo festivo, p. 85 - 7. Mangiare carne, p. 91 - 8. Esclusione e contraddizione: Il ritualismo femminile, p. 95 - 9. Diventare adulti: lo strumento iniziatico, p. 106 - 10. Le « grandi feste », p. 118 - 11. I capodanni di Atene, p. 121

IV. L'integrazione del diverso 135

1. Il mistero dei misteri, p. 135 - 2. La salvezza di Eleusi, p. 137 - 3. Le promesse del cantore, p. 149 - 4. L'ultima esperienza: avere il dio in sé, p. 154 - 5. La « crescita » degli dei, p. 166

Tavola cronologica 175

Bibliografia 179